ISTORIA IDEILOR

Amos Funkenstein

TEOLOGIE ȘI IMAGINAȚIA ȘTIINȚIFICĂ

DIN EVUL MEDIU PÎNĂ ÎN SECOLUL AL XVII-LEA

HUMANITAS

AMOS FUNKENSTEIN (Tel-Aviv, 1937–Tel-Aviv, 1995) a studiat la Universitatea Ebraică din Ierusalim. În anul 1965 și-a susținut teza de doctorat la Freie Universität din Berlin, unde a predat pînă în anul 1972 istoria și filozofia Evului Mediu. A ținut cursuri de istorie și civilizație iudaică la Stanford University și la University of California (Berkeley); a fost șeful catedrei de istoria și filozofia științei la Universitatea din Tel-Aviv. A scris numeroase cărți și lucrări de istorie a evreilor și de teologie creștină. Dintre volumele publicate, citățm: *Heilsplan und natürliche Entwicklung* (1965), *Maimonides* (1988), *Intellectuals and Jews* (1990), *Perceptions of Jewish History* (1993; trad. germ., 1995). Pentru merite deosebite a fost distins în timpul vieții cu premii prestigioase.

AMOS FUNKENSTEIN

TEOLOGIE ȘI IMAGINAȚIA ȘTIINȚIFICĂ

DIN EVUL MEDIU PÎNĂ ÎN SECOLUL AL XVII-LEA

Traducere din engleză de
WALTER FOTESCU

Control științific al traducerii
H.-R. PATAPIEVICI

HUMANITAS
BUCUREȘTI

NOTĂ

Datorăm traducerea citatelor din latină, greacă și franceză domnilor Theodor și Constantin Traian Georgescu, iar a celor din germană doamnei Daniela Ștefănescu. Versiunea românească a propozițiilor și expresiilor ebraice aparține domnului Idel Segall. Editura le mulțumește pe această cale.

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

AMOS FUNKENSTEIN
THEOLOGY AND THE SCIENTIFIC IMAGINATION
from the middle ages to the seventeenth century
© 1986 by Princeton University Press

© HUMANITAS, 1998, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0774-1

Tatălui meu
și
în amintirea mamei mele

Prefață

Am petrecut mulți ani încercînd să găsesc o modalitate de a defini cît se poate de exact diferitele aspecte ale tranziției de la modurile de gîndire medievale la cele de la începuturile epocii moderne în diverse domenii ale cunoașterii. La început am urmărit temele acestei cărți independent una de cealaltă. Însă în timpul studiului, mi-am dat seama nu doar de legăturile dintre teologie și știință — acestea fuseseră recunoscute și studiate —, ci și de împrejurarea deosebită că, pentru numeroși gînditori din secolul al XVII-lea, teologia și știința au fuzionat într-un idiom, parte a unei adevărate teologii laice cum nu a existat niciodată înainte sau după aceea. Am considerat că cea mai bună modalitate de a cuprinde atît obiectivele mele inițiale cît și intuițiile survenite pe parcurs era să urmăresc schimbările în semnificațiile a trei atribute divine din Evul Mediu pînă în secolul al XVII-lea. Fiind doar un eseu interpretativ, această carte nu se bazează pe texte noi sau pe alte materiale. Uneori a trebuit să mă aventurez în domenii depărtate de propriile competențe, încercînd de fiecare dată să urmez călăuze de încredere, pe care sper că le-am găsit. Capitolul V este cel mai speculativ; trag nădejde să dezvolt temele atinse aici în viitor. Capitolele II–V, alcătuind partea principală a cărții, își au originea, în forma actuală, în cele trei Seminarii Gauss ținute la Universitatea Princeton în anul 1984.

Prietenii, studenții și colegii m-au încurajat de-a lungul anilor. Datorez mulțumiri speciale lui Yehuda Elkana, Richard Popkin și Robert Westman: discuțiile purtate cu ei pe parcursul diferitelor etape au fost neprețuite — și nu mai puțin sprijinul lor moral. De asemenea, mi-au citit manuscrisul cu un ochi prietenesc, dar critic. Îi mulțumesc doamnei Susannah Heschel pentru sprijinul constructiv și critic: în lipsa acestuia, Dumnezeul despre care se vorbește în cartea de față ar fi rămas o divinitate masculină, mulțumit de sine, iar „om" ar fi fost folosit pentru ambele genuri. Marilyn și Robert Adams, Jürgen Miethke, Katherine Tachau, Mary Terrall și Norton Wise au citit și ei manuscrisul, ajutîndu-mă să elimin multe ambiguități și erori supărătoare.

Mulți din actualii și foștii mei studenți vor vedea cît de mult am învățat din discuțiile cu ei și din lucrările lor: analiza Susanei Anderson la *De mirabilibus*, studiul lui Stephen Benin despre principiul acomodării, portretul contraistoriei la Gershom Scholem făcut de David Biale, studiile lui Mati Cohen despre istoriografia secolului al XVII-lea, interpretarea dată de André Goddu fizicii lui Ockham ca reificare a categoriilor modale, opinia lui Joshua Lipton despre rolul astrologiei, istoria detaliată a opoziției față de *metabasis* de Steven Livesey, rein-

terpretarea de către Josef Mali a conceptului de mit la Vico, studiul Jehudithei Naphtali despre teoriile muncii în gîndirea scolastică, lucrarea lui Michael Nutkiewicz despre impactul științelor naturii asupra teoriei politice, studiile lui Joel Rembaum despre polemicile religioase, studiul Lisei Sarasohn despre teoriile etico-sociale ale lui Gassendi, pătrunzătoarele analize ale Doritei Tanay despre relația matematicii cu teoriile muzicale în Evul Mediu. Le mulțumesc tuturor pentru privilegiul și bucuria de a le fi fost profesor.

Edward Tenner de la Princeton University Press a fost interesat de carte cu mult timp înainte de finalizarea ei; fără încurajările lui, n-aș fi dus-o la bun sfîrșit. Marilyn Campbell a redactat manuscrisul, a contribuit la eliminarea multor ambiguități și inadvertențe și l-a pregătit pentru tipar. În dactilografierea, redactarea și verificarea manuscrisului, am fost ajutat de Neil Hathaway și Randy Johannessen. În ultimul și cel mai dificil an de muncă dinaintea publicării cărții, am beneficiat de o bursă a Fundației Guggenheim.

Datorez mulțumiri și celor care au redactat și publicat unele articole ale mele apărute anterior pentru permisiunea acordată de a insera pasaje și secțiuni din acestea: University of California Press; Johns Hopkins University Press; *Studies in the History and Philosophy of Science*; *Viator*; *Medievalia et Humanistica*; *Miscellanea Medievalia*; Société Internationale des Études de Philosophie Médiévale; *The Israel Colloquium for the History and Philosophy of Science*; Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.

Copiii mei, Daniela și Jakob, au suportat cu răbdare absența și detașarea tatălui, făcîndu-mi întotdeauna viața mai fericită, uneori chiar mai ușoară.

Los Angeles
iulie 1985

Abrevieri

AHDL	*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*
AT	Descartes, *Œuvres* (v. bibliografie)
BGPhM	Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter, Texte und Untersuchungen. Ed. C. Baeumker
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CCSL	Corpus Christianorum series Latina
CHM	*The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy.* Ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny și Jan Pinborg, Cambridge, 1982
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viena, 1866 ș. urm.
DA	*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*
DcD	Augustin, *De civitate Dei* (v. bibliografie)
EW	Thomas Hobbes, *The English Works* (v. bibliografie)
GCS	Die Griechischen christlichen Schriftsteller des ersten Jahrhunderte, Berlin și Leipzig, 1897 ș. urm.
GM	Leibniz, *Mathematische Schriften.* Ed. Gerhardt (v. bibliografie)
GP	Leibniz, *Philosophische Schriften.* Ed. Gerhardt (v. bibliografie)
HE	Eusebiu, *Historia ecclesiastica* (v. bibliografie)
IT	Maimonide, *Iggeret teman*, în *Iggrot harambam* (v. bibliografie)
KdRV	Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* Ed. Weichschedel (v. bibliografie)
MG	Monumenta Germaniae Historica, Hanovra și Berlin, 1826 ș. urm. AA = Auctores Antiquissimi Capit. = Capitularia LdL = Libelli de lite Script. = Scriptores Script. in usu schol. = Scriptores rerum Germanicarum in usu scholarum
MGWJ	*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*

MN	Maimonide, *Moreh nevukhim* (v. bibliografie)
Migne, *PG*	J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, Paris, 1857–1912
Migne, *PL*	J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series Latina*, Paris, 1844–1890
MT	Maimonide, *Mishne Tora* (v. bibliografie)
NE	Leibniz, *Nouveaux Essais* (GP, 5)
OC	Malebranche, *Œuvres complètes* (v. bibliografie)
OF	Leibniz, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (v. bibliografie)
OT	Ockham, *Opera philosophica et theologica* (v. bibliografie)
Pauly-Wissowa, *RE*	*Real-Enzyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Ed. A. Pauly et al., Stuttgart, 1894 ș. urm.
PNC	Principiul (Non)Contradicției
PRS	Principiul Rațiunii Suficiente
SB	Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* (v. bibliografie)
SN	Vico, *Scienza nuova*, în *Opere* (v. bibliografie)
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta*. Ed. Johannes von Arnim, 4 vol., Leipzig, 1903–1924
Van Vloten–Land	Spinoza, *Opera* (v. bibliografie)

I
Introducere*

A. O TEOLOGIE LAICĂ

O nouă și originală abordare a problemelor legate de divinitate, un fel de teologie laică, a apărut în secolele XVI și XVII, cînd a avut parte de o scurtă perioadă de înflorire. Era *laică* întrucît a fost concepută de laici pentru laici. Galileo și Descartes, Leibniz și Newton, Hobbes și Vico, sau nu au fost deloc clerici, sau titlurile dobîndite de ei în teologie nu au fost înalte. Fără a fi teologi profesioniști, tratau totuși pe larg chestiunile teologice. Teologia lor era laică și în sensul orientării către lume, *ad seculum*. Noile științe și erudiția făceau, credeau ei, ca modalitățile tradiționale de a teologiza să fie depășite; o bună parte din teologii de profesie erau de acord cu ei în această privință. Niciodată înainte sau după aceea n-au mai fost privite știința, filozofia și teologia ca aproape una și aceeași ocupație. Ce-i drept, teologii laici nu alcătuiau decît rareori tratate sistematice de teologie pentru uzul facultăților de profil; unii, catolicii în special, pretindeau că nu se implică în chestiuni de doctrină sacră; se ocupau în schimb de majoritatea subiectelor teologice clasice — Dumnezeu, Treimea, spirite, demoni, mîntuire, euharistia. Discuțiile lor țineau de *teologie* în măsura în care nu se limitau la cele cîteva adevăruri pe care „lumina naturală" a rațiunii le poate stabili fără ajutorul revelației — existența lui Dumnezeu, poate, sau nemurirea sufletului. Teologia laică a fost mult mai mult decît o simplă *theologia naturalis*[1]. Leibniz, teolog laic prin excelență, plănuia un studiu cuprinzător și plin de înțelegere despre „demonstrațiile catolice" ale dogmelor. El nu era doar laic, ci și protestant.[2]

Secularizarea teologiei — chiar în accepțiunea primară, cea mai simplă, a termenului, și anume că discuțiile teologice erau purtate de laici — constituie un fapt de o importanță socială și culturală fundamentală. Doar o diversitate de explicații complementare poate da seama de acesta.

În timpul secolului al XIII-lea, teologia a devenit atît o disciplină distinctă, *cît și* o profesie ocrotită; ceea ce nu fusese cazul înainte. Anterior secolelor XII și XIII, termenul „teologie" era ambiguu; prin el se înțelegeau atît cuvintele *lui* Dumnezeu (Scripturile) cît și cuvintele *despre* Dumnezeu, sau, altfel spus, orice fel de discurs legat de problemele divine.[3] Curînd după începuturile sistematizării, teologia a fost instituită în universitățile aflate în formare ca profesie ocrotită. Era, de fapt, dublu protejată de incursiunile laicilor. În general vorbind,

---

* V. nn. 1–32 la pp. 23–26 (*n.ed.*).

toate științele, cu excepția medicinii și uneori a dreptului, erau predate de clerici, călugări sau laici. Dar hirotonisirea și chiar dreptul de a preda artele (filozofia) nu erau de ajuns pentru a preda teologia, adică pentru a începe cu prelegeri despre Cartea de sentințe a lui Petrus Lombardus fără a fi dobîndit un titlu corespunzător.

Chiar dacă filozofii medievali nu puteau evita discuțiile pe tema divinității, aveau grijă să nu dea numele de teologie acelor adevăruri despre Dumnezeu și ceruri accesibile doar rațiunii. Este semnificativ faptul că, spre deosebire de tradiția clasică, ei ocoleau termenul *theologia naturalis*, fiind atenți să nu-i desemneze drept „teologi" pe vechii filozofi păgîni, chiar dacă admirau monoteismul acestora ca pe o *preparatio evangelica*. „Teologie" a devenit un termen rezervat cunoașterii supranaturale. Atunci cînd, în secolul al XIV-lea, Buridan a sugerat eliminarea inteligențelor separate din explicarea mișcării corpurilor cerești — susținînd în schimb impulsul inițial care menține corpurile cerești într-o mișcare perpetuă —, el s-a grăbit să adauge: „Dar lucrul acesta nu îl afirm cu tărie, ci mai degrabă astfel încît să pot afla de la maeștrii teologi ce mă pot învăța în această privință."[4] Buridan era doar artist (adică profesor de filozofie).

Primul cordon de protecție din jurul teologiei s-a erodat lent, aproape imperceptibil, în secolul al XVI-lea, cînd tot mai multe discipline din universități au încetat să fie predate de clerici. Iar universitatea n-a rămas nici ea singurul centru de cercetare și comunicare științifică: curți princiare, academii și tipografii au devenit locuri de întîlnire și surse de susținere. Numărul în creștere al laicilor instruiți, ca public cititor, ca autori și ca profesori, era menit să ducă la înmulțirea cazurilor de violare a domeniului teologiei; cazul lui Galilei n-a fost unicul, ci doar cel mai scandalos.

Al doilea cordon de protecție din jurul teologiei ca profesie s-a erodat simultan cu amploarea luată de mișcările religioase din Evul Mediu tîrziu[5], prăbușindu-se o dată cu răspîndirea protestantismului. Cît privește autoritatea Sfintei Biserici, Augustin afirma odată că, fără imboldul ei, n-ar crede nici în Sfintele Scripturi.[6] Contrapretenția Reformei — *sola scriptura*, *sola gratia*, *sola fide* — asigură cunoașterea lui Dumnezeu și accesul la el fără medierea vreunei ierarhii preoțești. Protestanții erau încurajați în diverse feluri să citească pe cont propriu Scripturile și să-și fie proprii oficianți în rugăciune. În numeroase părți ale Europei, teologia a ajuns „secularizată" în sensul originar al cuvîntului: însușită de laici.

Tot sub impactul protestantismului, teologia a fost secularizată într-un sens și mai profund. În diferite feluri, aceasta a încurajat sacralizarea lumii, chiar a „vieții de zi cu zi". Munca omului *in hoc seculo* nu mai era percepută doar ca o pregătire pentru viața viitoare; ea și-a dobîndit propria valoare religioasă prin aceea că, dacă este bine înfăptuită, sporește gloria lui Dumnezeu.[7] La fel se întîmplă cu studiul lumii acesteia, întrucît revelează ingeniozitatea creatorului. Lumea nu era nici ea privită ca un stadiu trecător. Ea a devenit în și de la sine, așa cum atestă într-adevăr Scripturile, „foarte bună" (Gen. 1 : 31)*, dacă nu de-a

---

* *Biblia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 12 (*n.ed.*).

dreptul sacră. Lumea s-a transformat în templul lui Dumnezeu, iar laicii în preoții ei.

În sfîrșit, barierele care separă diferitele discipline științifice erau fundamentale în programul peripatetic de cunoaștere sistematică. În cadrul tradiției aristotelice și scolastice, era interzis transplantul de metode și modele dintr-un domeniu de cunoaștere într-altul, întrucît ducea la eroare de categorie.[8] Acest ordin era în bun acord cu realitatea socială a universităților medievale, separînd teologia de filozofie spre beneficiul ambelor; dar ea s-a erodat considerabil începînd cu secolul al XIV-lea, cînd considerații de ordin matematic au început să fie introduse masiv în fizică și chiar în etică și teologie. Ceea ce pentru Aristotel fusese un păcat metodologic a devenit, în secolul al XVII-lea, o virtute recomandată. De atunci am fost îndemnați să transpunem modele din matematică în fizică și din fizică în psihologie sau în teoria socială. S-a născut astfel idealul unui sistem al întregii noastre cunoașteri întemeiat pe o metodă unică. Aristotel nu-l nutrise niciodată; și nici scolastica. Într-adevăr, pînă în secolul al XVII-lea, cuvîntul „sistem" nu însemna un set de propoziții interdependente, ci o mulțime de *lucruri* — de exemplu *systema mundi* sau *systema corporis*.[9] Idealul unui sistem unic, unificat, de cunoaștere, cu greu ar fi putut exclude chestiunile teologice, pînă la tratarea lui Dumnezeu drept *more geometrico* de către Spinoza. Acestea sunt cîteva din motivele pentru care Dumnezeu a încetat să mai fie monopolul teologilor chiar în mediile catolice.

Răspunsul catolic la secularizarea divinului restabilea arareori fina balanță medievală dintre filozofie și teologie. Dimpotrivă, ori de cîte ori se invocau argumente sceptice sau fideiste în vederea subminării încrederii în rațiunea pură, înțelegerea medievală a teologiei ca efort *rațional* (chiar pornind de la premise inaccesibile prin *lumen naturale*) era de asemenea subminată. „Apologia lui Raymond Sebund" de Montaigne este un excelent exemplu al acestor tendințe potrivnice — apărarea domeniului rezervat teologului, concomitent cu (împotriva voinței acestuia) secularizarea chestiunilor de teologie. Pretențiile exagerate ale lui Sebund în ceea ce privește evidența teologiei naturale (numele acesta a fost dat cărții ulterior)[10] au fost condamnate de Biserică. Montaigne credea că ar putea să apere și mai eficient Biserica dacă ar distruge (așa cum a făcut mai tîrziu Hume) concepția potrivit căreia există un nucleu înnăscut și evident de adevăruri teologice. Omul, în nici un fel superior emoțional sau intelectual fiarelor, are nevoie de o sursă supranaturală de călăuzire chiar în treburile lumești de fiecare zi. La Sebund, teologia naturală are în cel mai bun caz o valoare relativă: ea poate servi uneori polemicilor. Singura demonstrație plauzibilă a veridicității creștinismului, elaborată pe larg de Montaigne, provine mai curînd din domeniul iraționalului decît din cel al raționalului, putînd fi numită demonstrație etnografică: „M-am mirat adesea să văd, la mare depărtare în spațiu și în timp, coincidența unui număr mare de opinii populare fabuloase și a unor obiceiuri și credințe primitive care, oricum le-am privi, nu par să aibă legătură cu rațiunea noastră comună" — ca de pildă circumcizia, crucea ca simbol sacru, legendele despre omenirea primordială, păcatul originar sau despre potop. „Aceste umbre deșarte ale religiei noastre ce se întrevăd în unele exemple stau mărturie dem-

nității și divinității sale."[11] Și asta tocmai fiindcă rațiunea *nu* le poate justifica. Montaigne a întors teologia naturală cu capul în jos folosind o parte din vechile ei argumente. Anterior, unele „coincidențe" erau invocate pentru a se arăta că politeismul și fetișismul constituiau doar pervertiri istorice ale monoteismului originar, natural, al omului. Montaigne neagă acest lucru, neagă acea *anima naturaliter christiana.* El crede că „lumina rațiunii" duce doar la confuzie, la un turn Babel de credințe.

Cu toate acestea, Montaigne a fost în sine un laic. Mai mult, s-a alăturat fără să vrea îndemnului lui Sebund de abolire a liniei de demarcație dintre cunoașterea naturală și cea supranaturală — deși intențiile lui au fost contrare. Pe toată durata secolului următor, zelul depus pentru apărarea autorității doctrinare a Bisericii a creat argumente critice mai periculoase decît ținta pe care o vizau. Richard Simon a promovat exegeza biblică pentru a respinge pretenția conform căreia Biblia poate fi înțeleasă prin ea însăși, *sine glossa.* Jean Astruc, dorind să apere (contra lui Spinoza) paternitatea lui Moise în ceea ce privește Pentateuhul, a inventat cel mai distructiv instrument al criticii biblice de pînă atunci: distincția filologică între diferitele documente originale din care a fost alcătuit textul masoretic de Moise, cum credea el, sau de alții ulterior (cum credem astăzi).[12] Cît de fatale erau pentru teologie asemenea ajutoare în comparație cu dușmanii ei! Și totuși, dacă n-ar fi fost expusă acestor pericole precum și altora, teologia n-ar fi contribuit niciodată, în măsura în care a făcut-o, la științele și literele secolului al XVII-lea.

În sfîrșit, teologia laică din secolul al XVII-lea mai constituia un fenomen distinct pe motiv că nu era atît de universal acceptată încît să se afle la adăpost de provocări și de nevoia de a-și dovedi identitatea. Nu toți cei care luau parte ori erau interesați în progresul noilor științe o aprobau. Membrii Societății Regale, spunea Sprat, „nu se ocupă de *Lucrurile divine* decît în măsura în care *Puterea*, *Înțelepciunea* și *Bunătatea* creatorului sunt etalate în admirabila Ordine și Măiestrie a creaturilor. Nu se poate tăgădui că se află în Mîinile *Filozofului naturii* calea optimă de a propăși acea parte a *Divinității*; care, deși nu umple Mintea cu aceleași *Contemplații sensibile* și *puternice* pe care ni le dezvăluie *Mîntuirea* Omului de către un *Mijlocitor*, totuși, nu trebuie cu nici un chip să treacă neobservată, căci constituie o excelentă Bază pentru consolidarea celeilalte... Aceste două teme, *Dumnezeu* și *Sufletul*, fiind singurele evitate, în rest ei hoinăresc după bunul lor Plac."[13] *Separarea* științei de religie a putut fi cerută ori de cîte ori a fost încălcată; dar chiar cei care pretindeau sincer acest lucru (mai degrabă decît ca o chestiune de tactică prudentă) n-o făceau din considerente medievale. Dacă generațiile anterioare făceau distincție între teologia „naturală" și cea „sacră"[14], Sprat și alții distingeau știința (sau filozofia) de religie: contemplația religioasă, chiar dacă era mai „puternică", se plasa în afara limitelor discursului științific. Deiștii vor recunoaște curînd în „religia naturală" singura religie adevărată.

Scopul pe care mi l-am propus în studiul de față nu este să descriu teologia laică în toată amploarea și multitudinea manifestărilor; prefer să aleg cîteva teme semnificative. Atunci cînd Christian Oetinger, teolog pietist, a ajuns să se ocupe

de atributele lui Dumnezeu, tradițiile pe care le-a luat în discuție n-au fost cele ale teologiei scolastice — catolică sau protestantă —, ci ale teologiei laice. „Atributele lui Dumnezeu sunt orînduite într-un fel de leibnizieni și în alt fel de newtonieni; nu este irelevant să le comparăm metodele."[15] Cîteva atribute divine și relevanța lor pentru științele naturii, teoria politică și gîndirea istorică alcătuiesc subiectul studiului meu. Teologia laică în care aceste teme, precum și altele, erau încadrate mai așteaptă o descriere amănunțită și cuprinzătoare ca nou fenomen cultural. Modul în care tratez aceste teme nici măcar nu urmărește să demonstreze existența unei teologii laice (dacă e nevoie de demonstrație), ci să atragă atenția cititorului asupra schimbărilor de semnificație suferite de unele atribute divine într-un climat intelectual nou.

B. TEMELE

Chiar dacă Dumnezeu este sau nu imuabil, percepțiile noastre despre Dumnezeu nu sunt astfel. În următoarele trei capitole doresc să examinez modificările de semnificație și uz a trei atribute divine, între Evul Mediu și secolul al XVII-lea. Aceasta va servi ca modalitate convenabilă de descriere a schimbărilor în natura speculațiilor teologice vizavi de alte discipline — fizica, istoria, gîndirea politică. Este de asemenea o cale adecvată de a măsura schimbările în cadrul acestor discipline.

Atributele divine în discuție sunt omniprezența, omnipotența și providența lui Dumnezeu. Ele nu au fost alese la întîmplare. Atributele divine pun probleme atît de ordin general cît și particular. Comună tuturor este problema legitimității fiecărui mod pozitiv de exprimare în legătură cu Dumnezeu, sau, invers, eficiența atributelor pur negative. Dintre problemele particulare, unele sunt mai limitate în timp decît altele. E greu să aperi întotdeauna bunătatea și dreptatea lui Dumnezeu din perspectiva lumii pline de suferință în care trăim — singura perspectivă de care dispunem. Nu este cazul problemelor de care mă voi ocupa aici. Sunt interesat mai ales de acele atribute care prezentau, în secolul al XVII-lea, dificultăți legate de specificul vremurilor și care o dată cu acestea au deschis calea unor noi oportunități de gîndire.

Întrucît secolul al XVII-lea[16] dorea ca limbajul să devină riguros și complet transparent, *omniprezența* lui Dumnezeu a ajuns să reprezinte o problemă. Dacă nu i se mai poate da o interpretare simbolică sau metafizică, cum altfel ar putea fi înțeleasă omniprezența lui Dumnezeu, el fiind „pretutindeni"? Problema a fost aplanată de noul angajament al secolului al XVII-lea pe calea unei viziuni a naturii perfect omogenă, și prin urmare neierarhică. Pentru unii omniprezența lui Dumnezeu a devenit o problemă aproape fizică. Niciodată înainte sau după acel secol nu s-au mai contopit atît de intim argumentele teologice cu cele fizice. De ce și cum s-a întîmplat să fie astfel este subiectul celui de-al doilea capitol.

Teologii medievali se angajaseră într-un gen nou și unic de raționament ipotetic. În scopul extinderii cît mai departe cu putință a orizontului logic al *omnipotenței* lui Dumnezeu, ei au distins între ceea ce este posibil sau imposibil *de potentia Dei absoluta* și ceea ce este astfel *de potentia Dei ordinata*. Această dis-

tincție și-a pierdut consistența datorită neîncetatei căutări a sistemelor unei naturi diferite de a noastră și care să fie totuși posibilă din punct de vedere logic. Antiteza lui Leibniz între *nécessité logique* (bazată pe legea noncontradicției) și *nécessité physique* (bazată pe principiul rațiunii suficiente) își are rădăcinile în aceste discuții scolastice și totodată în întrebările despre statutul legilor naturii în filozofiile moderne ale științei. Dar raționamentul ipotetic medieval n-a servit numai viitoarelor discuții metateoretice. Considerațiile din Evul Mediu asupra unor sisteme ale naturii altele decît cele reale au pregătit cu siguranță calea pentru formularea legilor naturii de la Galilei încoace în următorul sens: știința secolului al XVII-lea a formulat cîteva legi fundamentale ale naturii drept condiționări contrafactuale, care nu descriu o stare naturală, ci funcționează euristic, sub forma anumitor cazuri-limită într-o serie de fenomene — de exemplu principiul inerției. Scolasticii medievali n-au procedat niciodată în acest fel; sistemele naturii fictive, dar posibile, erau concepute de ei ca incompatibile cu structura reală a universului, fie în principiu, fie datorită faptului că nici una din entitățile lor nu poate fi măsurată concret. Dar abordîndu-le cu seriozitate, imaginația teologică a pregătit-o pe cea științifică. Aceasta este tema capitolului III.

Nouă în secolul al XVII-lea era înțelegerea contextual-critică a istoriei. Faptele istorice nu mai erau considerate de la sine înțelese, *simplex narratio gestarum*. În schimb, ele dobîndesc semnificație doar prin contextul în care se află plasate — context a cărui reconstituire îi revine istoricului. După revoluția survenită în gîndirea istorică, semnificația perioadelor istorice ori a succesiunii lor trebuie de asemenea dedusă din conexiuni interioare istoriei, mai degrabă decît dintr-o premisă ori promisiune transcendentă. Într-adevăr, „asamblarea" evenimentelor și instituțiilor din orice perioadă dată și evoluțiile perioadelor una din cealaltă constituiau noua semnificație a providenței divine. Totuși, unele moduri de interpretare esențiale pentru noua gîndire istoric-contextuală erau prezente în dezbaterile medievale ale evreilor sau creștinilor despre lucrarea providenței în istorie. Încă din Antichitate, speculațiile exegetice ca și cele istorice erau călăuzite de principiul acomodării, de presupunerea că revelația și alte instituții divine erau constant adaptate capacității omului din diferite epoci de a le primi și înțelege. O dată cu secularizarea principiului acomodării, fapt ce s-a petrecut într-adevăr cu începere din secolul al XVII-lea, „viclenia lui Dumnezeu" putea să devină „planul secret al istoriei", „mîna nevăzută", „viclenia rațiunii". Tranziția aceasta constituie subiectul capitolului IV.

Aceste teme diferite converg într-o nouă evaluare a deosebirii dintre cunoașterea divină și cea umană cu care se va încheia studiul. *Verum et factum convertuntur* — identitatea dintre adevăr și faptă sau dintre cunoaștere și construcție — a fost văzută în Evul Mediu, în cel mai bun caz, ca o caracteristică a cunoașterii divine. În secolul al XVII-lea, ea a devenit și trăsătura cunoașterii omenești, condensată în fizica matematică, aceasta arătînd nu doar cum sunt structurate lucrurile, ci și cum sunt făcute. Identitatea dintre adevăr și faptă mai era revendicată și de un nou val de teoreticieni ai politicii pentru care organismul politic părea un artefact în întregime uman: societatea umană este o lucrare

spontană a omului. A luat ființă un nou ideal de cunoaștere — acela al cunoașterii-prin-făptuire, ori al cunoașterii prin construire.

Se impun cîteva observații generale privind supozițiile metodologice. Studiul meu are ca obiect trecerea de la modalitățile medievale de gîndire la cele ale începutului perioadei moderne. În ce sens a fost păstrată continuitatea? Ce anume a fost revoluționar? Oare categoriile de continuitate și schimbare mai au valoare euristică? Studiul nu se ocupă de imaginația științifică și de idealurile științei mai puțin decît de știința însăși. Distincția aceasta se cuvine justificată.

C. O ISTORIE DIFERENȚIALĂ

Mai multe părți ale prezentului studiu se ocupă de chestiunea continuității și a schimbării, într-o asemenea măsură, încît aș putea fi acuzat că urmăresc de-a valma precursori medievali și anticipări. Cît de mult datora Evului Mediu știința și erudiția secolului al XVII-lea? Cît de revoluționar a fost acesta? Niciodată înainte sau după nu s-au lăudat atîtea lucrări că ar fi „noi observații", „noi descoperiri", „o nouă metodă", „o nouă știință". Dacă revoluțiile sunt o „încercare conștientă și hotărîtă... de a o rupe cu trecutul"[17], atunci conștiința revoluționară a fost cu siguranță prezentă: din poziția privilegiată a secolului al XVII-lea, știința aristotelico-scolastică a fost de la bun început o întreprindere sterilă, o fundătură. Principala ei preocupare a constituit-o definiția, mai curînd decît relația exactă dintre fenomene; *philosophia philologia facta est*[18] — s-a pierdut în căutarea esențelor și calităților obscure. Și totuși, o dată cu recenta redescoperire de către istorici a energiilor creatoare ale gîndirii medievale, această apreciere făcută în secolul al XVII-lea a fost pusă la îndoială. A fost legea căderii libere (Galilei) prima dovadă concretă de la Arhimede încoace că „natura este scrisă în limbaj matematic"?[19] N-a fost aparatul matematic anticipat de acei *calculatores* din secolul al XIV-lea? N-a fost principiul inerției, aflat la baza legii lui Galilei, anticipat de unii teoreticieni medievali ai *impetus*-ului? Oare căutarea stăruitoare a unor adevăruri de la sine înțelese a fost realmente un nou început în filozofie, sau Descartes și-a împrumutat sita aparent nouă din disprețuitul arsenal al scolasticii medievale tîrzii? Oare descoperirea anacronismelor istorice reprezenta ceva atît de nou, sau deriva din preocuparea medievală pentru *qualitas temporum*? Dar cred că aceste întrebări precum și altele similare sunt înșelătoare. Ele presupun o continuitate și o inovație disjuncte — atribute reciproc exclusive. Iar „noul" constă adesea nu în inventarea unor noi categorii ori a unor noi forme de gîndire, ci mai degrabă într-un mod surprinzător de utilizare a celor existente.

Din diversitatea de căi în care se poate spune că o teorie nouă a fost pregătită de una mai veche, două modalități sunt cu precădere adecvate discuției noastre: anticiparea *dialectică* a unei noi teorii de una mai veche, eventual chiar contrară; și *transplantarea* categoriilor existente într-un domeniu nou — folosirea lor dintr-o perspectivă nouă. Tot ce rămîne vag în urma acestor explicații preliminare va dobîndi, sper, mai multă precizie în capitolele următoare.

(i) Un număr mare de exemple pot fi adunate pentru a ilustra următoarea împrejurare. Teorii bine gîndite și elaborate pot sau nu să desemneze posibile cazuri de falsificare; pretenția unui *experimentum crucis* este, în definitiv, relativ modernă. Totuși, încă de la începutul unui raționament teoretic consecvent, teorii solid fundamentate au precizat adesea în mod explicit ceea ce în termeni proprii trebuie privit ca poziție greșită, dacă nu chiar imposibilă sau absurdă. *Revoluția* conceptuală constă de cele mai multe ori în adaptarea deliberată a unor asemenea „absurdități" bine definite (sau, mai exact, a consecințelor absurde ale unor presupuneri contrare) ca piatră de temelie a unei noi teorii. Astfel au fost începuturile teoriei atomiste. Parmenide a demonstrat că a-i atribui negației un grad oarecare de realitate echivalează cu atribuirea de ființă neființei. Ființa nu suferă nici o diferențiere ori schimbare. Ceea ce „nu este" nu poate fi „gîndit". Atomiștii au acceptat conștient și deliberat această absurditate cu scopul de a salva mișcarea și diversitatea. Atomii lor erau „ființări" parmenideene introduse în vid, adică într-o neființă înzestrată cu „un fel de ființare".[20] Similar, despre teoria mișcării la Aristotel se poate spune că a deschis drumul către principiul inerției mai mult decît oricare dintre așa-zisele înaintașe, inclusiv teoria *impetus*-ului. Aceasta deoarece Aristotel a anticipat unele din implicațiile ei conceptuale drept consecința absurdă (sau imposibilă) a unei presupuneri considerate greșită, presupunerea (atomistă!) a mișcării în vid.[21]

Îndrăzneala de a gîndi lucruri de neconceput este bine cunoscută istoricilor matematicii. Toate extinderile domeniului numerelor dincolo de numerele raționale au fost considerate cîndva a fi asemenea imposibilități de gîndire și, în momentul conceperii lor, „amfibii între ființă și neființă" (Leibniz), tolerate doar în virtutea performanței lor.[22] Istoria matematicii poate fi interpretată ca un neîntrerupt comentariu la teorema de incompletitudine. De nenumărate ori, imposibilitatea rezolvării unor probleme în cadrul unui anumit domeniu a dus la construirea de noi domenii, căci „nu se pot trasa limite apriorice ingeniozității matematicienilor în a plăsmui noi reguli de demonstrație"[23]. Revoluțiile științifice au fost deseori însoțite de noi discipline matematice. Unele s-au dezvoltat dintr-o revizuire conceptuală în cadrul științei (analiza matematică), altele au făcut posibilă revizuirea în interiorul unei științe (geometria noneuclidiană). Cu toate acestea, revoluțiile conceptuale în știință sau în filozofie diferă de cele din matematică, chiar acolo unde, și ele, presupun afirmarea absurdului. Corpusul de teoreme matematice moștenit nu este infirmat sau dovedit a fi numai aproximativ valabil, ci mai degrabă îmbogățit prin legitimarea unor entități sau operații matematice considerate anterior, în mod intuitiv, a fi un non-număr sau o nonprocedură. În plus, teoriile fizice nu sunt preocupate doar de consecvență și bogăție, ci și de adevăr și semnificație. Acolo unde asemenea teorii introduc o absurditate în termenii unei încercări explicative anterioare, aceasta din urmă este anulată, sau cel puțin dovedită a fi incorectă.

De asemenea, nu trebuie confundată pregătirea dialectică a revoluțiilor științifice cu disponibilitatea, manifestată în astronomia greacă, de a întreține mai multe modele explicative și de a opera cu explicațiile cele mai în măsură să „salveze fenomenele" (σώζειν τὰ φαινόμενα), fără a ține seama de realitatea lor

fizică. Nu subestimez valoarea de emancipare pe care o prezintă recunoașterea unei pluralități de modele în pofida, sau din cauza, dacă doriți, abdicării epistemologice pe care ele o implică.[24] Sunt de acord cu Feyerabend că urmărirea unei pluralități de explicații alternative constituie, cel puțin în zilele noastre, un imperativ. În orice caz, istoria astronomiei este paradigmatică pentru beneficiile „anarhiei" teoretice.[25] Dar istoria astronomiei în Antichitate și Evul Mediu arată de asemenea că una este să cauți mai multe explicații alternative în cadrul premiselor date, și alta să devii conștient de aceste premise și să le revizuiești. În ciuda vederilor largi, astronomia a avut la fel de multe dificultăți ca mecanica în a-și conștientiza prejudecata cea mai adînc înrădăcinată: atribuirea unei mișcări circulare „perfecte" pe orbitele planetare.[26]

Se cuvine așadar să acordăm toată atenția termenilor în care o teorie definește „improbabilitățile" și, chiar mai important, „imposibilitățile". Cu cît un argument este mai precis, cu atît este un candidat mai sigur la viitoarele revizuiri. O dată ce premisa inadmisibilă este limpede formulată împreună cu o parte din consecințe, nu mai este decît o chestiune de timp și împrejurări (un climat de opinie diferit, tensiuni în interiorul vechii teorii, evoluții în alte domenii, o nouă evidență faptică) pînă la reconsiderarea alternativei cu adevărat radicală. Punctul de pornire al raționamentului științific, curiozitatea socratică (θαυμάζειν), nu constă doar în a întreba „de ce" și „cum" în cadrul unei teorii date sau ca și cum n-a existat nici o teorie. Ea constă mai degrabă în a pune, în anumite circumstanțe critice, întrebarea „de ce nu", în pofida unui consens hotărît, durabil și argumentat în privința contrarie.

E tentant să descrii începuturile mecanicii sau ale astronomiei moderne ca pregătite dialectic de teorii anterioare. Dar perspectiva istorică e menită a încețoșa considerabil o asemenea expunere schematică. Istoricul se găsește, ca de atîtea ori, prins în plasa nuanțelor după abandonarea unei teze bine conturate. Vom vedea că, deși Copernic se temea că astronomii tradiționaliști îi vor condamna modelul pentru absurditate, și deși Descartes considera principiul inerției de neconceput în termenii fizicii aristotelice, formularea principalelor aspecte, atît ale teoriei copernicane, cît și ale mecanicii galileene, nu se datorează opoziției față de teoriile trecute și, cu siguranță, nici reminiscențelor literare din pasajele în care au fost definite „absurdițile". De fapt, multe din lucrurile considerate „absurdități" în termenii științei aristotelice sau ptolemaice deveniseră prin exercițiul medieval al raționamentului ipotetic simple improbabilități. Într-un sens totuși, cred că „afirmarea imposibilului" va trece testul modificării prin nuanțe. Chiar și acolo unde scolasticii Evului Mediu negociau „imposibilitățile" lui Aristotel cu posibilități *de potentia Dei absoluta*, le considerau incompatibile cu universul nostru. O dată cu recurgerea în secolul al XVII-lea la experimentele ideale, numeroase asemenea incompatibilități au devenit cazuri-limită ale universului în care trăim; chiar dacă nu-l descriu, ele sunt necesare pentru a-l explica.

(ii) În alte cazuri — mult mai numeroase —, medierea între noile teorii și cele pe care le-au înlocuit constă în persistența unor forme dominante de gîndire cărora li se atribuie o nouă perspectivă, plasată într-un context nou și neașteptat. La începuturile sale, fizica modernă a moștenit multe din tehnicile medievale ale

raționamentului ipotetic care implicau, în probleme de mecanică, inițierea unei noi tehnici matematice. Dar ea le-a conferit acestora o interpretare nouă și concretă. Gîndirea istorică de la începutul epocii moderne a preluat o parte din categoriile-cheie din viziunea teologică medievală asupra istoriei, dar le-a aplicat istoriei laice într-o manieră radical nouă. În sfîrșit, concepția despre stat ca artefact integral uman, mai degrabă decît produsul natural al unei *inclinatio ad societam* intrinseci, deși nu fusese înainte atît de radical și de sistematic apărată, a înlocuit tradițiile legii pur naturale. „Sciendum est quod civitas sit aliquo modo quid naturale eo quo naturalem impetum ad civitatem constituendam: non tamen efficitur nec perficitur civitas nisi ex opera et industria hominum"[27]: Aegidus Colonna, ca mulți alții înainte și după el, credea că statele au atît un aspect natural, cît și unul artificial. Eliminînd cu totul impulsul social *natural* al omului, Hobbes a subliniat mai mult decît oricine înainte că „omul își făurește comunitatea" — cum va proceda mai tîrziu Marx, eliminînd înclinația naturală către troc prin reducerea tuturor relațiilor economice la condițiile istorice ale omului. Tranziția de la vechea teorie la cea nouă a fost un caz de radicalizare a posibilităților interpretative existente.

Prin aceste modalități și prin altele, voi încerca să discern și să diferențiez cît voi putea de exact asemenea puncte de tranziție. Punînd în evidență punctele de tranziție, chestiunile continuității sau schimbării își pierd mult din relevanță. Cît despre întrebarea „de ce au survenit asemenea tranziții în momentele respective", răspunsul îmi este cel mai adesea necunoscut. Poate că este semnul perioadelor revoluționare faptul că devierile radicale, „mutațiile paradigmatice", se inspiră și se încurajează reciproc.

D. IDEI ȘI IDEALURI ÎN ȘTIINȚĂ

Tranziția de la știința și gîndirea medievală la cea de la începuturile epocii moderne nu a fost doar o tranziție de idei și argumente; înseși idealurile științei s-au schimbat. Idealurile științei diferă în multe privințe de ideile din știință. Ele indică imaginea pe care și-o face o comunitate științifică despre cum ar trebui să arate știința în cazul în care ar fi vreodată finalizată; ele exprimă criteriile ultime de raționalitate ale vremii lor. Același corpus de măsurători și procedee, premise și explicații — pe scurt, idei —, acceptat de o întreagă generație de savanți, poate fi apreciat de unii dintre ei, în numele unui ideal, drept aberație. În numele unui ideal de monocauzalitate, sau al eliminării din studiul naturii a tuturor cauzelor cu excepția celor mecanice, secolul al XVII-lea se simțea stingherit de cea mai izbutită dintre teoriile sale fizice, legea generală a gravitației, chiar dacă o accepta. Însuși Newton era sigur că gravitația nu este o „calitate obscură", deși pare să acționeze *in distans*, dar spera că într-o zi va fi explicată mecanic. În numele idealului unei descrieri complete a realității, a unei realități independente de observator, Einstein a purtat o aprigă polemică cu valoarea ultimă a principiului de incertitudine din fizica cuantică, principiu care, admitea el, explică și prezice cu mult succes anumite fenomene.

Kant, poate primul care a făcut o distincţie între idealurile şi ideile ştiinţei, a admis la rîndu-i că idealurile pot fi în contradicţie unele cu altele, fără a pune în pericol demersul ştiinţific concret pe care îl călăuzesc. Ideile alcătuiesc ştiinţa; idealurile — Kant le numea idei sau principii regulatoare — îi trasează obiectivele. Dacă confundăm ideile constitutive cu cele regulatoare, argumentează el în capitolul final al primei sale critici, ştiinţa ne poate părea contradictorie chiar şi acolo unde nu este. „Interesul raţiunii"[28], pretinzînd consecvenţă din partea oricărei explicaţii ştiinţifice concrete (sau mulţimi de idei formative), este adesea constrîns să susţină idei regulatoare care ar fi incompatibile sau ar duce la rezultate contradictorii în cazul aplicării lor cu egală rigoare la toate explicaţiile ştiinţifice. Exemplele lui sunt principiul economiei vs. principiul plenitudinii.

Kant nu putea să admită că idealurile ştiinţei, ca să nu mai vorbim de categoriile prin care asigurăm inteligibilitatea universului, se pot modifica în timp: dar o fac; dovadă: chiar abandonarea parţială a cauzelor ultime drept criteriu legitim de raţionalitate, sau, mai recent, introducerea cauzalităţii statistice. Cine mai vorbeşte, altfel decît în manieră speculativă, despre armonia universului? Idealul poate părea cîteodată neschimbat, dar semnificaţia lui a suferit o transformare radicală. În numele idealului noncontradicţiei, teoriile luminii te obligau pînă de curînd să alegi între modelul explicativ corpuscular şi cel ondulatoriu. În prezent, ambele analogii au încetat să fie subsumate principiului terţului exclus şi au devenit complementare. Nici analogia ondulatorie, nici cea corpusculară nu pot explica exhaustiv natura luminii; lumina prezintă caracteristicile amîndurora.

Într-un sens important, distincţia dintre idealurile ştiinţei şi ideile din ştiinţă trebuie din nou estompată şi relativizată. Toate criteriile de raţionalitate sunt, într-un fel, ideale din următoarele motive. Secolul al XIX-lea credea într-o creştere neîntreruptă, organică a demersului ştiinţific în cadrul aceluiaşi canon de principii raţionale. Astăzi a mai rămas foarte puţin din această convingere. Istoricii şi filozofii ştiinţei au pledat în favoarea relativizării ştiinţei, şi chiar a raţionalităţii. Am învăţat că opţiunea între teoriile rivale depinde în fapt nu doar de meritele lor intrinseci, sau poate nu depinde deloc de acestea, ci de factori externi: ideologie, credinţă, condiţii sociale, forţe economice, schimbări de generaţie. Şi că, strict vorbind, două teorii oarecare nici nu pot fi realmente comparate una cu alta: teoriile rivale, susţin unii, sunt întotdeauna incomensurabile. Dacă nu se pot construi propoziţii analitice riguroase[29], atunci transferul dintr-un limbaj într-altul, sau din termenii unei teorii în termenii alteia, este imposibil.

Dar se poate pune întrebarea: nu se anulează oare singură, din considerente pur logice, orice asemenea poziţie extrem-relativistă? Nu ne conduce ea de-a dreptul la paradoxuri precum cel al mincinosului? Critica ideologică a lui Marx şi Mannheim, epistemologia pragmatică a lui James şi Vaihinger, teoriile relativiste despre ştiinţă ale lui Cassirer şi Feyerabend trebuie să se abroge de la sine, întrucît, la urma urmei, fac referire şi la ele.[30] De fapt, situaţia nu se prezintă deloc astfel. Relativizarea nu trebuie confundată cu acuzaţia de eroare. Propoziţia: „toate propoziţiile sunt adevărate (valabile) doar condiţionat", sau „toate propoziţiile sunt relative", evită capcanele propoziţiei, „toate propoziţiile sunt false". Aceasta din urmă, incluzîndu-se pe sine, devine contradictorie în sine;

cea anterioară — nu. Afirmația cum că toate adevărurile sunt relative poate fi în sine relativă; altfel spus, este adevărată doar condiționat, și totuși universal valabilă atîta timp cît nu putem preciza condițiile în care este falsă. Relativizarea tuturor criteriilor de rațională — psihologice, istorice, sociologice, epistemologice — nu este paradoxală. În cel mai rău caz, este destinată regresiei la infinit sau provizoratului etern.

Totuși, o lecție pozitivă se desprinde și din aceste acuzații de autoreferință. Cei care susțin că alegerea între teorii depinde de exigențe culturale, economice, sau de alte imperative extrinseci, trebuie totuși să admită că argumentele avansate actualmente pro și contra teoriilor *pretind* a se întemeia doar pe rațiune. Și mai mult decît atît: înșeși argumentele aduse de ei în favoarea relativizării fac apel la rațiune. Nici Vaihinger, nici Kuhn, nici chiar Feyerabend nu insistă să acceptăm punctul *lor* de vedere întrucît ar fi elegant, sau ar servi mai bine economia, sau ar fi benefic credinței ori sănătății. Apelînd la criterii raționale, ei nu dau dovadă de inconsecvență atîta timp cît recunosc și deosebirea dintre judecățile de origine (sau cauze) și judecățile de valabilitate.[31] Aceasta din urmă, oricare ar fi de fapt originea sau cauzele acceptării ei, poate fi apărată doar de pe poziții proprii: „*p* este adevărat fiindcă *q* este adevărat, iar *q* implică *p*" este o schemă valabilă de prezentare a unui argument, chiar dacă este limpede că în realitate *p* n-a fost acceptat în virtutea lui *q*. „*p* este adevărat fiindcă o comunitate științifică l-a acceptat cîndva în cutare și cutare condiții istorice, ori îl acceptă în prezent" constituie poate o bună expunere istorică, dar nu un *argument* în favoarea lui *p*. Valabilitatea poate fi examinată numai în termeni proprii. Oricare ar fi originile criteriilor de raționalitate, în mod ideal acestea nu trebuie să se amestece cu forțele concrete care le-au modelat. Știința este un efort rațional deoarece ambele sunt adevărate: este adevărat că trebuie să-și examineze criteriile și să constate că de fapt acestea nu sunt absolute sau suficiente în sine; nu este apoi mai puțin adevărat că știința trebuie să invoce numai astfel de criterii pentru a facilita persuasiunea. Procedeele și demonstrațiile raționale, deși sunt construcții ideale, deosebesc știința de alte modalități de persuasiune, ca de pildă invocarea ploii sau actoria.

Astfel că, într-un anume sens, întreaga știință, fiecare argument sau procedură științifică, cuprinde un aspect ideal — și, dacă vreți, fictiv. Este justificarea ultimă a faptului că istoricul științei trebuie să facă distincție între idealuri și argumentele reale, după care să le descopere pe primele chiar în cele din urmă.[32] Dar idealurile științei sunt greu de identificat. Deseori sunt vagi. Despre idealuri, la fel ca despre virtuți, se vorbește mai cu seamă în momentele de îndoială sau primejdie. Dorința de a le articula merge mînă în mînă cu necesitatea apărării lor; și polemicile le pot denatura. Scopul meu este să identific cîteva din idealurile de vîrf ale științei secolului al XVII-lea, să le precizez originea și să examinez conexiunile și tensiunile dintre ele. Pare benefic, cel puțin pentru un istoric, să nu caute definiții imediate pentru ceva pe care nici gînditorii secolului al XVII-lea nu l-au definit limpede. În locul definirii unora din primele idealuri moderne de raționalitate, voi încerca să le descriu geneza și interacțiunea.

NOTE

1. În legătură cu originile clasice ale termenului, v. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, pp. 10–16. Folosirea termenului „teologie" în Evul Mediu pentru caracterizarea unor filozofi păgîni este rară; dar v. Toma d'Aquino, *Summa theologiae* I q.1 a.1 (la Aristotel, *Metafizica* E1.1026a19). V. de asemenea Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, pp. 224–225. Conceptul de „teologie naturală" a fost revigorat în timpul Renașterii: *infra* nn. 10, 14. În secolul al XVII-lea, deiștii au proclamat-o religie unică.

2. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* (de-acum înainte *SB*) I.6, pp. 489–559. Cf. *infra* II.H.6. Deși acest exercițiu a fost o parte din planul lui Leibniz de restaurare a unității Bisericii, el a însemnat mai mult decît o simplă căutare a celui mai mare numitor comun ori un minim de dogmă.

3. Ghellinck, *Le Mouvement théologique du 12e siècle*, pp. 91–92.

4. „Sed hoc non dico assertive, sed ut a dominis theologiis petam quod in illis doceant me, quomodo possunt haec fieri" / Dar nu afirm aceasta în mod asertiv, ci pentru a afla ce mă învață maeștrii teologi în ele, în ce mod pot să se întîmple toate acestea /: Buridan, *Quaestiones super octo physicorum libros Aristotelis*. ed. A. Maier, *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie*, p. 212; trad. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, p. 536. A fi opinat ceva *disputandi more, non asserendi more* a fost adesea apărarea scolasticilor judecați pentru falsă doctrină.

5. Proliferarea literaturii teologice pentru laici la finele Evului Mediu a fost în principal opera teologilor, de ex. *Dives et pauper* (disponibilă acum în excelenta ediție a lui E. Heath Barnum [Londra, 1976]), deși nu întotdeauna: Dante și Marsilio da Padova nu au fost teologi. Medieviștii îi disting uneori pe teologii „seculari" de cei „regulari", adică de teologii aparținînd unui ordin; evident, nu acesta este sensul în care folosesc eu termenul de „teologie laică". Cf. *infra*. n. 7.

6. „Ego vero evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas" / Eu însă n-aș fi crezut în Evanghelie dacă nu m-ar fi convins autoritatea Bisericii catolice /: Augustin, *Contra epistulam Manichaei* 5, p. 197.22. Pentru o interpretare ultrapsihologică a lui *commovere*, v. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, p. 370 (se referă și la Grigore din Rimini).

7. Weber, „Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I: 17–206, în special 63 ș. urm., 84 ș. urm. Acest lucru este bineînțeles adevărat independent de meritul tezei centrale a lui Weber. Sper că modul în care folosesc termenii „secular" și „secularizare" este definit clar fără a fi anacronic. La origine, „secularizare" era un termen juridic; începînd cu perioada carolingiană, însemnă exproprierea averilor Bisericii de către puterile laice. Nu trebuie să se confunde tendințele „seculare" cu cele „antireligioase". Întrebuințările recente ale termenului de către sociologi și istorici sunt adesea neclare. Cf. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, pp. 19–38; D. Martin, *A General Theory of Secularization.*

8. Cf. *infra* II.B.1–2; V.B.2.

9. La fel și în Antichitate: v. de ex. (Pseudo)Aristotel, *Despre cosmos* 319b.9–12, p. 346. Parțial, cuvîntul „sistem" a continuat să fie folosit în acest sens și în secolul al XVII-lea (de ex. în partea III din *Principia* lui Newton), ajungînd să însemne, printre altele, un edificiu de propoziții reunite. Leibniz este cu deosebire încîntat să vorbească despre „sistemul său" (*infra* II.n.213). Bayle a încercat în mod sistematic să elaboreze „sistemul" aflat dincolo de toate punctele de vedere — chiar cele mai obscure sau terifiante. Aceasta este, cred, o componentă necesară a atitudinii sale „critice". În definiția lui

Condillac din *Traîté des systèmes*, *Œuvres complètes* 2:1, „un système n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soustiennent toutes mutuellement et où les dernières s'expliquent par les premières" / un sistem nu este altceva decît dispunerea diferitelor părți ale unei arte sau ale unei științe într-o ordine în care ele se susțin reciproc și în care ultimele se explică prin primele /.

10. Friedrich, *Montaigne*, pp. 94–96, 316 n. 58. Titlul original al lucrării lui Sebund a fost *Liber creaturarum seu naturae seu liber de homine propter quem sunt creaturae aliae* (Lyon, 1484). Teoria dublului adevăr, pe care Friedrich o atribuie averoiștilor latini, a fost mai curînd o invenție a adversarilor lor, de la Étienne Tempier la Sebund.

11. Montaigne, *Essais* 2.12: „Je me suis souvent esmerveillé de voir, en une très grande distance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires monstrueuses et des moeurs et creances sauvages, et qui, par aucun biais, ne semblent tenir à nostre naturel discours. C'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain; mais cette relation a je ne sçay quoy encore de plus hétéroclite; elle se trouve aussi en noms, en accidents et en mille autres choses... Ces vains ombrages de nostre religion qui se voyent en aucuns examples, en tesmoignent la dignité et la divinité." / M-am minunat adeseori văzînd, la o distanță atît de mare în spațiu și timp, întîlnirea unui număr mare de opinii populare monstruoase și de obiceiuri și credințe sălbatice care nu par să țină în nici un chip de discursul nostru firesc. Spiritul uman este un mare creator de miracole; dar această relație are un nu știu ce mai heteroclit: se găsește de asemenea în nume, în accidente și într-o mie de alte lucruri... Aceste vane umbre ale religiei noastre, care nu se văd în nici un exemplu, sunt o mărturie a demnității și divinității / (ed. Rat, pp. 644–645; trad. Frame, pp. 432–433).

12. Lods, *Jean Astruc et la critique biblique au XVIII^e siècle*, în special pp. 56–62; Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, trad. P.R. Ackroyd, pp. 160–161; despre istoria anterioară privitoare la exegeza biblică, v. *infra*. IV.B.3.

13. Thomas Sprat, *History of the Royal Society* (Londra, 1667), pp. 82–83. Cf. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason*, pp. 96–97.

14. „Partiemur igitur scientiam in *Theologiam* et *Philosophiam*. Theologiam hic intelligimus Inspiratam sive Sacram, non Naturalem" / Vom împărți așadar știința în *Teologie* și *Filozofie*. În acest context, înțelegem Teologia ca fiind Inspirată sau Sacră, nu Naturală /: Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* 3.1, *The Works of Francis Bacon* 2:252.

15. „Aliter attributa Dei ordinant Leibniziani, aliter Newtoniani. Non abs re erit, instituere comparationem inter methodum illorum et horum. Leibniziani incipiunt a contingentia ad ens absolute necessarium... et haec dicitur aseitas... Methodus ordinandi Newtoniana incipit a libertate Dei, qua usus est in formando universo..." / Într-un fel rînduiesc atributele lui Dumnezeu cei din școala lui Leibniz, în altul cei din școala lui Newton. Stabilirea comparației între metoda unora și a celorlalți nu va porni de la asta. Cei din școala lui Leibniz încep de la contingență către ființa absolut necesară... și aceasta se numește aseitate... Metoda de organizare newtoniană începe de la libertatea folosită de Dumnezeu în crearea universului... /: Oetinger, *Theologia ex idea vitae deducta*, p. 50. În literatura recentă, Kolakowski, *Chrétiens sans église: La conscience religieuse et le lieu confessionnel au XVII^e siècle*, se apropie cel mai mult de studiul teologiei laice ca fenomen cultural.

16. Folosesc peste tot în această carte „secolul al XVII-lea" ca termen stenografic. Caracteristicile și evoluțiile pe care i le atribui au devenit mai accentuate în a doua jumătate a secolului. Indiferent dacă a existat sau nu o *crise de la conscience européenne*, periodizarea lui Hazard este acceptabilă și valabilă din numeroase motive — inclusiv declinul credinței în vrăjitorie în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

17. Tocqueville, *L'Ancien Régime et la revolution*, trad. S. Gilbert, p. VII. Semnificația de act deliberat distinge întrebuințarea politică modernă a termenului „revoluție" de semnificația mai pasivă de schimbare totală atașată anterior acestei metafore astronomice. Cf. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff: Entstehung und Entwicklung*, pp. 143–158; Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen*, pp. 7 ș. urm.; literatura cu privire la originile noțiunii s-a concentrat exclusiv asupra semnificației astronomice. Merită menționată și altă semnificație, cea *medicală*: a întoarce bolnavul de pe-o parte pe alta. Cf. Otto de Freising, *Chronicon sive historia de duabus civitatibus* 5.36, ed. A. Hofmester, p. 260 („febricitantis, mundialis dignitas volvi et revolvi; crebris revolutionibus se iactant huc et illuc" / cuprins de fierbințeală frămîntă iarăși și iarăși problemele lumii; prin dese răsuciri se-aruncă-ncoace și-ncolo); v. și *infra* IV.D.4.

18. „Postremo, ut coarguantur verba magis curare, quam sensus, efficere ut cum Seneca exclamare merito liceat « nostra, quae erat, Philosophia, facta Philologia est, ex quo disputare docemus, non vivere », non memoro quot quaestiones apud Aristoteleos de nomine fere sunt" / În cele din urmă, pentru ca preocuparea noastră să pară evidentă mai degrabă pentru cuvinte decît pentru sensuri, fie-ne permis să afirmăm pe drept cuvînt împreună cu Seneca: „Filozofia noastră a ajuns Filologie, pentru că noi nu dăm lecții de viață, ci despre modul de exprimare"; nu mai amintesc cîte probleme sunt legate de nume la aristotelicieni /: Gassendi, *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* I.14, ed. Rochot, pp. 45–46. Deși este incontestabil că Aristotel face adesea din semnificațiile cuvintelor începutul investigației filozofice, asta nu înseamnă că rămîne doar la nivelul cuvintelor. De ex. fizica lui modifică înțelesul uzual al termenilor „în jos" și „în sus", în „spre și dinspre centrul universului". Cf. Wieland, *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaften und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, pp. 1–10; de asemenea *infra* III.C.1.

19. Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, în *Opere*, *EN* 6:197–372, în special 232. Dimpotrivă, școlile nu vedeau natura drept *grandissimo libro scritto in lingua mathematica*; ele credeau că adevărul nu poate fi găsit în lume ori în natură, ci în confruntarea textelor (*confrontatione textuum*): scrisoare către Kepler, 19 august 1610, *Opere* 10:421–423. Cf. Favaro, *Galileo Galilei: Pensieri, motti e sentenze*, pp. 27 ș. urm. *Topos*-ul celor „două mari cărți" (natura și Scriptura) a atras recent doi filozofi ai culturii: Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (Galilei, pp. 71–80); Derrida, *Of Grammatology*, trad. G.Ch. Spivak, pp. 14–18 (identitatea dintre scriere și textul scris). Derrida își sprijină informațiile istorice pe Curtius, *Europäische Literatur*, pp. 323–329.

20. Diels și Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* 2:2, 67(54)A6 = Aristotel, *Metafizica* (A4.985b4): „Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, [λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὂν] τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶστερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν τὸ μὲ ὄν." / Leucip și discipolul său, Democrit, admit că există elementele Plin și Gol, susținînd că primul există, iar al doilea nu; Plinul și Solidul reprezintă Ființa, în timp ce Golul nu. / Cf. Simplicius despre *Fizica* lui Aristotel, pp. 28 ș. urm. (*ibid.* 54A8). „... was in Wahrheit bei den Eleaten vorhanden war, spricht Leukipp als seiend aus" / ... ceea ce exista într-adevăr la eleați Leucip enunță ca ființînd /: Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, în *Werke*, ed. Moldenhauer și Michel, 18:355; aceasta este interpretarea acceptată.

21. Cf. *infra* III.C.1.

22. Leibniz, *Die mathematische Schriften*, ed. Gerhardt, 5:357.

23. Nagel și Newman, *Gödel's Proof*, p. 99; mai puțin optimist este Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, p. 235.

24. Simplicius, *In Aristotelis quatuor libros de caelo commentaria* I.2, ed. Heiberg, p. 32: οὐδὲν οὖν θαυμαστόν, εἰ ἄλλοι ἐξ ἑλλων ὑποθέσεως ἐπειράθησαν διασῶσαι τά φαινόμενα / așadar, nu consider un lucru demn de mirare dacă unii, plecînd de la ipoteza altora, au încercat să salveze fenomenele /. P. Duhem, *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*, trad. Donald și Maschler, p. 23.

25. Feyerabend, „Consolations for the Specialist", în *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. Lakatos și Musgrave, pp. 197–229. În general, principiul călăuzitor „merge orice" se potrivește cel mai mult cu istoria matematicii și cel mai puțin cu zoologia.

26. *Infra* II.n.25 (atomiștii ca excepție).

27. Citat de Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, p. 95, n. 52.

28. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, în *Werke*, ed. Weichscnedel, 4:B670–696. Merită menționat faptul că, în timp ce analiza transcendentală e direcționată către explicarea fizicii newtoniene, această discuție folosește ca paradigmă biologia. Pentru argumentația modernă, care reclamă compensarea principiului economiei cu un principiu contrar, v. Menger, „A Counterpart of Ockham's Razor in Pure and Applied Mathematics: Ontological Uses", p. 415. S-ar putea spune despre Kant că a enunțat un principiu de complementaritate, dar, spre deosebire de Bohr, numai la nivel metateoretic.

29. Quine, „Two Dogmas of Empiricism", în *From a Logical Point of View* cap. 2: „Reference and Modality", *ibid.*, pp. 20–46. Cf. Benett, „Analytic–Synthetic", pp. 163–188. Faptul că nu se pot construi propoziții analitice poate servi foarte bine drept argument final împotriva oricărei posibilități de transfer între teorii.

30. De ex. Merton, „Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge", în *Social Theory and Social Structure*, p. 503: „S-ar părea că aceasta duce imediat la un relativism radical cu familiarul cerc vicios în care însești propozițiile afirmînd un asemenea relativism sunt *ipso facto* false." Dar nu sunt. Trebuie totuși să admit că un punct de vedere complet relativist va face imposibilă identificarea unui sens comun sau a referentului unei propoziții, zădărnicind astfel orice raționament.

31. James, *The Varieties of Religious Experience*, pp. 4–18. James, a cărui poziție pragmatică putea accepta cu greu această distincție, a îndreptat-o împotriva explicației „neurologice" a genezei stărilor și ideilor religioase.

32. Modul (cvasikantian) în care folosesc termenul „idealuri" diferă de cel al lui Holton pentru „teme" prin aceea că poate fi articulat exact sub forma unei cerințe: Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein*, pp. 47–68. Diferă de asemenea într-o oarecare măsură de „imaginile" lui Elkana, prin faptul că se referă nu doar la știință, ci și la ceea ce se referă știința, fiind prin aceasta, încă o dată, capabil de o formulare exactă: Elkana, „Science as a Cultural System: An Anthropological Approach", în *Scientific Culture in the Contemporary World*, ed. Mathieu și Rossi, pp. 269–289. Bineînțeles, ele nu sunt coextensive nici cu paradigmele lui Kuhn. Dacă suntem de acord că noțiunea *episteme* a structuraliștilor francezi nu constituie o entitate monolitică, că în ea pot fi detectate elemente distincte, independente, ale „discursului", atunci aș propune ca idealurile regulatoare să îi alcătuiască o coloană vertebrală. Acestea îndeplinesc cerința de a fi reglementări, dar nu și legi formalizabile, structuri nestructurate. În *Archéologie du savoir*, Foucault a atenuat considerabil interpretarea monolitică a trecerii de la o *episteme* la alta, cum se prezenta în lucrarea *Les Mots et les choses*. În concepția lui ulterioară, unitatea discursului este doar „verticală"; se pot imagina continuități de la o *episteme* la alta. Cf. de asemenea M. Frank, *Was ist Neustrukturalismus?*, pp. 135–237.

II

Omniprezența lui Dumnezeu, corpul lui Dumnezeu și patru idealuri ale științei*

A. CORPUL LUI DUMNEZEU

1. O familie de idei

Încercînd ca întotdeauna să spună lucrurilor pe nume, Thomas Hobbes susținea că a-l numi pe Dumnezeu — sau spiritele — entități imateriale este ca și cum le-am numi corpuri fără corp: o contradicție în termeni. Putem afirma existența lor nu ca urmare a unui raționament, ci numai prin decretul unui suveran.[1] La Spinoza, *Deus sive natura,* singura și unica substanță trebuie să posede infinit de multe atribute. Dintre acestea, numai două sunt cunoscute, și anume gîndirea (*cogitatio*) și întinderea. Urmîndu-l aici pe Descartes, Spinoza privește întinderea ca atribut constitutiv al corpurilor, singura idee „clară și distinctă" pe care o avem despre un corp dacă-l considerăm în sine.[2] Potrivit lui Henry More, Dumnezeu și celelalte spirite, deși necorporale, trebuie să posede întindere. Întinderea este un atribut al divinității la fel de necesar ca perfecțiunea ori faptul de a-și fi suficient.[3] More și-a dezvoltat doctrina împotriva concepției mecaniciste a lui Descartes și a lui Hobbes: în Univers pot fi introduse forțe reale doar dacă spiritele au întindere. Însă el știa (dacă nu din altă parte, atunci din răspunsul lui Descartes) că ar putea fi cu ușurință greșit înțeles afirmînd că Dumnezeu are corp.[4] Iar Newton considera spațiul — spațiul euclidian vid, infinit, omogen și absolut — aproape ca un organ de simț al lui Dumnezeu (*sensorium Dei*), fără de care n-ar putea exista forțe reale în natură, fără de care nu am putea spune despre Dumnezeu că acționează asupra creaturilor sale, nici că le intuiește, nici, evident, că se află „pretutindeni" (*ubique*).[5]

Aceste poziții și altele asemenea nu sunt formulări izolate și întîmplătoare, metafore alese la nimereală, ci mai curînd declarații sistematice. Ele nu țin seama de liniile despărțitoare dintre raționaliști și empiriști, panteiști și deiști, teozofi și gînditori discursivi, formînd o familie originală de idei pe care, în interesul conciziei, o voi numi „corpul lui Dumnezeu". S-ar putea obiecta că expresia aceasta denaturează intențiile lui Spinoza și More, Newton și Raphson. „Corpul lui Dumnezeu" pare menit a sugera imagini antropomorfe pe care le-au respins cu toții categoric. Spinoza nu a spus despre Dumnezeu că *are* corp; Dumnezeul lui *este* corp. Orice idee corespunde sau este întinderea unei constelații materiale: *ordo rerum idem est ordo et connexio idearum.*[6] Sufletul nu este decît expresia ideatică a unei constelații materiale. Suma tuturor corpurilor și a constelațiilor lor

---

* V. nn. 1–256 la pp. 80–108 (*n.ed.*).

(*facies totius universi*) este un mod infinit al lui Dumnezeu.[7] Dumnezeu, *natura naturans*, este ideea unității și coerenței tuturor legilor naturii.[8] More și Newton au făcut distincție între corporalitate, care-i lipsește lui Dumnezeu dacă trebuie să pătrundă toate lucrurile, și dimensiunea pe care orice entitate luată ca atare trebuie s-o posede. Potrivit lui More, spiritele se deosebesc de corpuri prin aceea că nu sunt impenetrabile. Ele sunt în schimb binecuvîntate cu o a patra dimensiune — spisitudinea [*spissus* = compact, concentrat] — care lipsește corpurilor.[9]

Dar tocmai aceste distincții dovedesc că încrederea medievală absolută în ideea unui Dumnezeu pe deplin purificat de toate conotațiile materiale, oricum abstract și îndepărtat, a încetat în secolul al XVII-lea. Majoritatea sistemelor teologice medievale priveau cu multă suspiciune orice doctrină care lua prea *ad litteram* prezența lui Dumnezeu în lume. Și aceasta într-o asemenea măsură, încît nu doar atributele fizice, dar și atributele general-abstracte precum bunătate, adevăr, putere, existență chiar, erau considerate uneori un mod ilicit de exprimare atunci cînd predicau în chip univoc despre Dumnezeu și creația lui. În această din urmă accepțiune, practic toate dezbaterile filozofice importante asupra naturii lui Dumnezeu păcătuiau împotriva tradiției clasice a tomismului medieval. Vinovați nu erau doar More sau Spinoza; cu toții, inclusiv Descartes, Malebranche și Leibniz, considerau că Dumnezeu împărtășește cu creația sa, pe de-a-ntregul și fără echivoc, o serie de atribute în stare pură. Corpul lui Dumnezeu este doar un caz particular a ceea ce poate fi numit în secolul al XVII-lea transparența lui Dumnezeu. Nu vreau să se înțeleagă neapărat că gînditorii acestui secol ar fi pretins întotdeauna să știe despre Dumnezeu *mai mult* decît teologii medievali. Pentru unii, Dumnezeu continua să rămînă un *deus absconditus* despre care puține se pot afla. Ce vreau să spun este că aveau pretenția ca multul sau puținul pe care-l știau despre Dumnezeu să fie exact — idei „clare și distincte".

2. Univocitate și argument ontologic

De ce demonstrația ontologică a lui Anselm a fost neglijată în multe locuri în timpul Evului Mediu, fiind în schimb unanim aclamată în secolul al XVII-lea?[10] Dacă e corectă, dovedește existența lui Dumnezeu demonstrînd că un concept adecvat de Dumnezeu îi exclude cu necesitate nonexistența. Numeroși teologi medievali negau însă că am dispune de un concept de Dumnezeu adecvat susținerii argumentului ontologic fără a-l dilua. Potrivit lui Toma, Dumnezeu este, într-adevăr, un *notum per se ipsum*, dar numai pentru sine, nu și pentru noi.[11] Descartes, More, Leibniz și Wolff au revigorat argumentul, întrucît ei credeau în capacitatea noastră de a ne forma o idee adecvată și precisă, chiar dacă incompletă, despre Dumnezeu. În măsura în care ideile noastre sunt clare și distincte, ele coincid, ni se spune, cu ale lui Dumnezeu. Descartes a preferat altor termeni pe cel de „idee" fiindcă „era termenul îndeobște utilizat de filozofi pentru forma de percepție a minții divine"[12].

Parțial, această schimbare își avea originea în Evul Mediu tîrziu. Însă Duns Scotus sublinia că unele atribute divine, mai cu seamă existența și voința, au exact același înțeles aplicate la Dumnezeu sau la om.[13] Duns Scotus a reacționat

împotriva doctrinei tomiste despre *analogia entis* potrivit căreia atributele divine nu sunt niciodată univoce; el și adepții săi puteau să accepte, și au și făcut-o, valabilitatea demonstrației lui Anselm — cel puțin parțial sau ipotetic. Un număr de teologi din secolul al XIV-lea au admis argumentul ontologic ca demonstrație valabilă a infinității lui Dumnezeu.[14] Dar cu sau fără argument ontologic, încrederea reînnoită într-un limbaj lipsit de echivoc al științei — al oricărei științe, inclusiv teologia — a fost caracteristica secolului al XIV-lea, cum a fost și a secolului al XVII-lea: o putem numi revoluția nominalistă. Ockham a pus accent pe o terminologie neechivocă într-un mod și mai pronunțat decît Duns Scotus. Numai entitățile separate, individuale, există, și ele nu au nevoie de medierea universaliilor, nici pentru existența lor, nici pentru cunoașterea lor directă „intuitivă". Termenii cosemnificanți, ca de pildă relațiile, sunt valabili în măsura în care sunt coextensivi unui ansamblu de entități singulare.[15] Ockham a respins atît *analogia entis*, cît și argumentul ontologic, relativizînd toate demonstrațiile existenței lui Dumnezeu. Acestea pot dovedi *a posteriori* că există *un* Dumnezeu, dar care nu este în mod necesar unic — și desigur nici Dumnezeul revelației.[16]

Cu alte cuvinte, o dată respinsă teologia tomistă a echivocității, cunoașterea lui Dumnezeu *sola ratione* trebuie să fie ori foarte redusă, ori să includă pe lîngă existență o serie de alte aspecte comune lui Dumnezeu și lumii. Așa-numiții nominaliști din Evul Mediu tîrziu au optat pentru prima poziție; numeroși gînditori din secolul al XVII-lea (cînd aproape toate mințile filozofice originale erau nominaliste) au ales-o pe a doua. Potrivit lui Descartes, Dumnezeu voiește în același fel ca noi — și anume fără limite. De remarcat că la Descartes infinitul este o idee „clară și distinctă" din care se deduce noțiunea de finitudine mai curînd decît invers.[17] Potrivit lui More, Dumnezeu posedă întindere în același sens cu celelalte spirite ori corpuri, exceptînd faptul că întinderea lui Dumnezeu este infinită și imuabilă. Și el la rîndul lui a înfrumusețat demonstrația ontologică. Leibniz și discipolii săi din secolul al XVIII-lea au mers și mai departe: prin definiție, atributele simple și univoce nu se contrazic niciodată.[18] Fiecare în parte reprezintă o perfecțiune și adaugă realitate entității pe care o determină. Orice entitate reală posedă unele perfecțiuni, iar Dumnezeu le posedă pe toate. Dumnezeu este *summa realitatum*, ansamblul tuturor realităților, prin urmare întruparea unei entități bine definite (*omnimodo determinatum*). El trebuie în consecință (aceasta a fost versiunea lor la demonstrația ontologică și răspunsul lor la obiecțiile lui Scotus) să existe. Kant a urmărit să răstoarne tocmai această versiune a argumentului ontologic.[19] El a încercat să dovedească faptul că *ens realisimum* este doar o ipostaziere, ba chiar personificare a unui ideal necesar al rațiunii, și anume ideea determinării complete, fără echivoc, a fiecărui lucru. Dar această *durchgängige Bestimmung* este doar o idee regulatoare a rațiunii și niciodată o premisă modelatoare a tuturor experiențelor posibile.

3. Univocitate, omogenitate și alte idealuri

Căutarea unui limbaj riguros și univoc al științei a dus la reexaminarea în termeni materiali a altor cîtorva atribute divine, mai ales omniprezența lui Dumnezeu.

Începînd cu Duns Scotus, acestea au fost într-adevăr reexaminate astfel, iar „existența lui Dumnezeu în lucruri" a primit, așa cum vom vedea, interpretări noi și neașteptate. Dar însăși fizica s-a schimbat, și o dată cu ea posibila semnificație îndreptată spre lume a atributelor divine. Două impulsuri puternice au determinat concepția asupra naturii la începuturile științei moderne; le voi numi ofensiva împotriva echivocității și în favoarea omogenității. Prima caută simplitatea și coerența *a parte nominis*, cealaltă le caută *a parte rei*. Începînd cu secolul al XVII-lea, oamenii de știință au dorit ca limbajul lor să fie cît mai puțin ambiguu cu putință; prin urmare, au golit natura de semnificațiile *intrinsece*. În cuvintele lui Foucault, știința secolului al XVII-lea a înlocuit „similitudinile" din natură cu analiza riguroasă a „asemănării și deosebirii".[20] Fenomenele naturii nu trebuiau să se mai simbolizeze și oglindească reciproc și ceea ce se află dincolo de ele; percepția simbolic-alegorică a naturii ca rețea de relații mutuale a fost înlăturată, fiind o sursă de echivoc prelungit. De pildă, imaginea omului ca microcosm care reflectă și întruchipează macrocosmul și-a pierdut mult din forța euristică nemijlocită. Lucrurile au încetat să se raporteze unul la celălalt în chip intrinsec, în virtutea „participării" și „imitării" reciproce. Doar limbajul urma să se mai refere la lucruri și la constelații de lucruri într-un sistem de *semne* artificiale și univoce ca, de pildă, matematica. Obiectivul ultim al științei era *mathesis universalis* — un limbaj lipsit de echivoc, universal, coerent, chiar dacă artificial, care să capteze ideile noastre „clare și distincte" și combinațiile lor unice.

Pe de altă parte, începînd din secolul al XVII-lea, oamenii de știință i-au pretins naturii să fie omogenă, uniformă și simetrică. Aceleași legi ale naturii trebuie să se aplice întocmai în cer și pe pămînt — la fel cum se aplică „în Europa și în America".[21] Regiuni diferite din univers nu trebuie să se mai supună, precum în fizica lui Aristotel, unor modele matematice diferite, ca, de exemplu, mișcarea „naturală" în linie dreaptă, adică în sus și în jos, din domeniul sublunar al universului, opusă mișcării circulare și eterne, firească doar regiunilor celeste. Toate părțile universului trebuie să fie alcătuite din aceleași fel de materie și guvernate de aceleași cauze sau forțe. Cum altfel ne-am putea întemeia judecata pe „analogia Naturii", cum ne-o cere Newton?[22]

Renașterea ideii de corp al lui Dumnezeu sau semnificațiile fizice asociate omniprezenței lui Dumnezeu pot fi cel mai bine explicate ținînd seama de tensiunile dintre aceste două idealuri. Erau cele mai cuprinzătoare idealuri de raționalitate în secolul al XVII-lea, dar nu și singurele. În imediata lor apropiere, subordonate poate, dar nu și identice, sunt clar recognoscibile alte idealuri, îndeosebi cele ale *matematizării* și *mecanizării*. Cerința de a vedea natura „scrisă în simboluri matematice" coincide parțial cu căutarea unui limbaj științific coerent și fără echivoc; doar acele proprietăți și relații care pot fi cuantificate sunt cu adevărat lipsite de ambiguitate (chiar dacă, precum gravitația universală la Newton, par misterioase). Cu toate acestea, cel puțin în parte, matematica era mai mult decît o simplă sursă sau paradigmă a discursului. Se așteaptă ca natura să facă dovada unei ordini și armonii matematice — proprietăți ce-i drept evazive, a căror semnificație ar putea fi: sau faptul că natura este

omogenă și simetrică, sau, pe de altă parte, faptul că natura tinde să reifice acele configurații și formule desemnate de tradiția matematică drept „perfecte", „regulate" ori „simple". Într-un capitol ulterior, voi încerca să arăt cum idealul matematizării a ajuns să se îndepărteze tot mai mult de această ultimă cerință, devenind într-o măsură mereu sporită doar un ideal al limbajului.

Idealul mecanizării, întru cît recurge la o explicație monocauzală a naturii, este foarte apropiat de idealul uniformității, deși ele nu sunt pe deplin identice. El constă în primul rînd din cerința de a se elimina cauzele ultime din studiul fenomenelor naturii, de a se reduce toate cauzele la cauze mecanice: „Aș dori să putem deduce toate celelalte fenomene ale naturii prin raționament identic din cauze de natură mecanică, fiindcă sunt multe motivele care mă fac să cred că s-ar putea ca toate să depindă de anumite forțe prin care particulele corpurilor, datorită unor cauze pînă acum necunoscute, sunt fie împinse unele către celelalte, îmbinîndu-se în formațiuni regulate, fie se resping, îndepărtîndu-se unele de celelalte."[23]

Retrospectiv, cele patru idealuri ale științei pot apărea ca tot atîtea aspecte complementare ale unuia și aceluiași ideal de economie și coerență: economia limbajului și structurii lucrurilor. În secolul al XVII-lea, toate au fost într-adevăr contopite în cadrul unor diverse tentative de matematizare a fizicii. Ele sunt însă separabile, atît logic cît și istoric. Limbajul neechivoc nu implică omogenitatea naturii: chiar dacă s-ar descoperi că universul este asimetric sau, în alt mod, esențialmente neomogen, el mai este susceptibil de descriere neechivocă, sau chiar matematică. Un univers neomogen (în orice sens rezonabil al termenului) nu constituie o contradicție în termeni. Mai mult, nu întotdeauna este necesar ca expresiile matematice ale relațiilor dintre variabilele din natură să fie „simple". Se poate ca o teorie mai simplă (sau mai generală) să pretindă un aparat matematic mai complex. Cînd Kepler a optat pentru forma eliptică a orbitelor planetare, a optat fără tragere de inimă pentru ceea ce părea atunci o reprezentare geometrică mai puțin „simplă" ori „perfectă"; prin aceasta, a depășit două milenii de obsesie a circularității. Nici unul din celelalte idealuri nu implică în mod necesar abandonarea cauzelor ultime. Expresia *vis viva* a lui Leibniz, principiul minimei acțiuni al lui Maupertuis[24] au caracter matematic, urmărind totodată să demonstreze existența unei teleologii în natură.

Lăsînd logica la o parte, aceste idealuri ale științei au atît origini diferite cît și destine diferite. Inițial, făceau parte integrantă din sisteme de gîndire reciproc ostile. Idealul aritmetizării — sau geometrizării — universului a impulsionat speculațiile fizice ale pitagoreicilor și ale lui Platon. Univocitatea — dar nu și omogenitatea — a fost postulatul călăuzitor al științei aristotelice. Viziunea universului luat ca un continuu material, dinamic-omogen, a fost comună tuturor filozofilor stoici ai naturii. Fizica atomiștilor a eliminat din natură toate celelalte cauze cu excepția ciocnirii particulelor indivizibile în vid. Aceste idealuri și-au continuat evoluția independent, cîteodată în interiorul, dar cel mai adesea în afara contextelor originale anterioare fuziunii din secolul al XVII-lea. Deși soarta a două dintre ele — idealurile matematizării și mecanizării — privește mai puțin

subiectul capitolului de față, voi schița formularea originară a celor patru idealuri în vederea unor discuții ulterioare.

B. CADRUL ORIGINAR AL IDEALURILOR

1. Matematizarea: Platon

De ce a pălit idealul matematizării după Platon? De ce a continuat să trăiască numai în tradițiile hermetice, poetice, excentrice sau mistice, fiind abandonat atît de peripateticieni, cît și de stoici și de atomiști? Și cu ce modificări a fost revigorat în timpul Renașterii? Pitagoreicii au dorit să aritmetizeze universul, dar viziunea lor a fost discreditată prin descoperirea numerelor iraționale sau a mărimilor exacte, dar lipsite de „*ratio*" (*logos*). Din visul speculativ conținut în *Timaios*-ul lui Platon, nedisputată a rămas doar „obsesia astronomică a circularității" (Koyré), exigența ca orbitele celeste să fie descrise, cu orice preț, ca cercuri perfecte. Corpurile cerești fiind desăvîrșite, imuabile și descriind traiectorii regulate, doar cele mai regulate, simple și perfecte figuri geometrice ar trebui să le reprezinte formele și mișcările. Atît de mare era autoritatea acestei cerințe, încît (spre deosebire de ipoteza poziției centrale a pămîntului) nici măcar n-a fost pusă la îndoială în Antichitate și în Evul Mediu — și nici de Copernic.[25] Dar *Timaios*-ul lui Platon conținea argumente mult mai profunde în favoarea circularității și, mai mult decît atît, prezenta o teorie a proprietăților primare stereometrice ale celor patru elemente cu scopul justificării calităților lor secundare. Fiecărui element îi corespunde unul din cele patru corpuri regulate și perfecte (cub, piramidă, octaedru și icosaedru). Acestea la rîndul lor sunt alcătuite din triunghiuri dreptunghice — isoscele sau jumătăți de triunghi echilateral — care permit apei, aerului, focului, dar nu și pămîntului (a cărui formă de cub e alcătuită numai din triunghiuri dreptunghice isoscele), să se transforme unul în celălalt într-un proces circular etern prin rearanjarea triunghiurilor elementare.[26] Cosmosul în ansamblu, reprezentat ca un dodecaedru, este traducerea unui model perfect, ideal, într-un mediu imperfect și elastic — spațiul sau materia haotică, înzestrată doar cu „necesitate" (ἀνάγκη). În Antichitate ori în Evul Mediu au existat foarte puține tentative de revigorare sau de dezvoltare a acestei elaborate teorii. În nici un caz nu se poate susține că a fost abandonată din cauză că și-ar fi epuizat posibilitățile euristice. În Renaștere, în timpul înfloririi sistemelor speculative ale naturii, *Timaios* a fost mai curînd admirat decît însușit. În aceeași situație se aflau speculațiile pitagoreice și neopitagoreice. Oare de ce?

Platon însuși ne-a pus în gardă cu privire la natura speculativă a povestirii sale despre creație: aceasta este doar un „mit probabil". Chiar acceptînd-o ca adevărată, universul pe care-l descrie nu este decît o copie imperfectă a ideii de „corp viu".[27] „Sufletul" și „corpul" acestui univers sunt constituite pe cît posibil potrivit principiilor matematice. Entitățile matematice — măsuri și numere — stau între domeniul εἶδος-ului și al αἴσθησις-ului, mediind între amîndouă, întrucît participă la amîndouă. La fel și sufletul lumii: el mediază între ideile

imuabile și materia schimbătoare sau hazard, asociind ideile pure de „identitate", „diferență" și „existență" — în teoria lui ulterioară, Platon credea că aceste idei sunt exprimate de „numerele eidetice" care trec „prin" toate ideile generîndu-le ordinea (τάξις) și înlănțuirea (transcend numerele „sensibile" care sunt calculate și numerele „matematice" cu care se calculează).[28] Sufletul lumii cere sfericitatea corpului lumii și circularitatea mișcărilor însuflețite ale planetelor. *Corpul* lumii necesită patru elemente materiale — două care să asigure caracterul tangibil (pămîntul) și înfățișarea sau luminozitatea (focul), și două care să medieze între acestea în singurul raport armonic de cuburi (a^3, a^2b, ab^2, b^3).[29] Proprietățile stereometrice ale elementelor asigură cea mai bună aproximare a corpului universului (dodecaedrul) cu o sferă.

Pe scurt, spre deosebire de pitagoreici, Platon nu a pretins că universul *înseamnă* numere, figuri sau idei, ci mai degrabă că le reifică în cel mai bun mod cu putință. Ca și cum o imagine ar fi translatată într-un mediu străin; natura este, în sensul originar al termenului poetic, doar o *metaforă* a realității, un „purtător" de sens dintr-un mediu perfect într-unul imperfect prin intermediul matematicii. Mediul perfect este lumea imuabilă a ideilor; cel imperfect este materia (haosul), domeniul schimbării și al devenirii (γένεσις), care trebuie „convins" de către demiurg să-și asume o structură matematică rațională în contradicție cu natura lui și cu „necesitatea". Natura rezistă unei matematizări complete.[30]

Toate acestea au fost motive suficiente pentru Aristotel, ca și pentru stoici și atomiști, să renunțe la proiectul matematizării integrale a cosmosului. Aristotel nu a adus obiecții doar teoriei ulterioare a lui Platon — absentă în *Timaios* — despre numerele eidetice care trec prin *genuri*; el nu a văzut nici un merit în folosirea metaforică a matematicii. Începînd cu Aristotel, considerațiile matematice au fost privite în cel mai bun caz drept utile pentru descrierea mișcărilor perfect regulate sau a echilibrului în astronomie sau în statică. Schimbarea, esența fizicii, chimiei și biologiei, poate fi matematizată doar cu prețul echivocității și al inexactității. Relația matematicii cu știința *schimbării* a fost în cea mai mare parte una simbolică, atît în ochii celor care încercau s-o descopere, cît și ai acelora care o respingeau. Pînă la sfîrșitul Evului Mediu, statica și astronomia au rămas singurele științe complet matematizate; cea din urmă, deși se știa că este incapabilă de explicații fizice cauzale, era cel puțin în stare să „salveze aparențele". Unii atomiști, se pare, au mers și mai departe, punînd la îndoială pînă și valabilitatea corpusului de raționamente matematice existent.[31]

Prin urmare, considerațiile matematice se aplicau mult mai bine *structurii* lumii decît proceselor ei, ca să nu mai vorbim de procesul *construirii* ei. În concepția celor mai mulți filozofi ai naturii din Antichitate și Evul Mediu, matematica era mai puțin exactă cînd trebuia să discute schimbarea — orice schimbare, inclusiv mișcarea. Aristotel și tradiția aristotelică nu vedeau în știința matematică a schimbării imprecizie și echivocitate, ci de-a dreptul o eroare de categorie. Obiectele matematice sunt lipsite de orice proprietăți fizice, iar fizica este, înainte de orice, cunoașterea cauzelor schimbării.[32] Abia în cîteva cercuri, în secolul al XIV-lea, apoi din nou în secolele XVI–XVII, știința matematică a mișcării a încetat să mai apară ca o contradicție în termeni. Tranziția nu s-a

petrecut doar în fizică: însăși matematica urma să se schimbe, în substanță și ideal, dintr-un inventar de entități ideale și de proprietăți ale acestora într-un *limbaj*. Kepler reprezintă un caz tipic. Ocupîndu-se de structura universului, a preconizat o armonie cosmică înăuntrul tradiției pitagoreic-platoniciene, care a continuat să trăiască în speculațiile mistico-teozofice, în cosmologiile poetice din secolul al XII-lea ale Școlii de la Chartres și în tradiția hermetică a Renașterii. În *Timaios*, Platon a discutat (și a respins) atribuirea fiecăreia dintre cele „cinci lumi" cîte unuia din cele cinci corpuri geometrice regulate, teorie pe care comentatorii antici ulteriori au interpretat-o în sensul existenței a cinci zone cosmice.[33] Kepler, la rîndul lui, a explicat pe baza celor cinci corpuri regulate distanțele dintre planete, considerînd proporțiile armonice în care se găsesc dovezi ale muzicii sferelor. Dar Kepler a folosit și a consolidat altă tradiție matematică atunci cînd s-a pus problema integrării ariilor măturate de razele elipselor. Voi discuta mai tîrziu apariția acestei noi utilizări a matematicii care a făcut posibil un nou și viabil ideal de matematizare.

2. Univocitate fără omogenitate: Aristotel

La Aristotel, căutarea unei descrieri neechivoce a naturii se află în centrul filozofiei naturale, fiind preluată de scolastică o dată cu așa-numita „receptare" a lui în secolul al XIII-lea. Principala lacună din prima parte a încercării lui Foucault de a construi o arheologie a cunoașterii umane este confuzia dintre idealurile univocității și omogenității și carierele lor istorice separate. Nu secolul al XVII-lea a inițiat cerința transformării „similitudinilor" în comparații exacte. La Aristotel, filozofia naturii — care a devenit, cu modificările de rigoare, fizica și biologia Evului Mediu — era la fel de angajată față de un limbaj al științei lipsit de echivocitate ca la oricare din biologii secolelor XVII sau XVIII citați de Foucault. Comparația și definiția, nu similitudinea, descriau natura exhaustiv și neambiguu. Definiția exhaustivă a unei entități necesită, în termenii lui Aristotel, identificarea genului proxim și a diferenței specifice (*definitio fit par genus proximum et differentiam specificam*). Pentru a face posibilă clasificarea exhaustivă și univocă a entităților din univers cu ajutorul definițiilor, Aristotel și-a însușit o importantă presupoziție metafizică, aceea că nici o diferență specifică nu poate apărea în mai mult de un gen. Altfel spus, el știe *a priori* că nu poate să existe o bucată de metal gînditor (adică un computer) ori o piatră cu înclinații sociale.[34] E adevărat că unele concepte, cel de ființă mai ales, sunt în mod intrinsec echivoce; sarcina omului de știință este să transforme echivocitatea fie în univocitate (atribuind mai multe denumiri), fie într-o echivocitate sistematică (analogie), printr-o expunere exactă a multiplelor sensuri ale ființei, sensuri care sunt „simultan diferite și similare".[35] În contrast cu presupoziția conform căreia natura ar putea fi clasificată după o ordine conceptuală univocă, Aristotel nu a presupus în nici un fel omogenitatea naturii. Dimpotrivă: universul este gîndit ca ierarhie de forme de diferite calități care-i caracterizează diferitele regiuni. *Natura* lui Aristotel este o scară de *naturi*.

Fenomenele naturii sunt guvernate de diverse tipuri de „cauze" sau principii. Numărul acestora este mare și diferă de la un segment al naturii la altul, chiar dacă numărul lor „nu trebuie sporit fără să fie necesar".[36] Știința nu poate fi nici ea mai uniformă decît obiectul de studiu; translația metodelor de la o știință la alta duce doar la erori de categorie (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος).[37] În numele acestui comandament, Aristotel a repudiat, cum am văzut, credința lui Platon într-o știință unificatoare (dialectică) și „numerele sale eidetice" care garantează ordinea și legătura ideilor precum și geometrizarea platoniciană a universului. Opoziția față de *metabasis* se află în contrast acut cu idealul secolului al XVII-lea de știință uniformă și cu practica de a verifica adecvarea principiilor mecanicii asupra fiecărui subiect. Aristotel a conceput logica exclusiv ca instrument (*organon*) al științei; întrucît și-a imaginat natura ca o ierarhie de calități (naturi), logica lui a fost în primul rînd una a predicatelor. O propoziție științifică bine formulată trebuia să se supună schemei $S \in P$, iar legile inferenței erau dependente de așezarea predicatelor și de relația lor cu subiectul (substratul) unei propoziții: „materia", „forma" și „privațiunea" erau modele logice și ontologice.[38] Astfel se prezentau diversele implicații ale preocupării pentru univocitate fără omogenitate — sau, mai bine spus, ale unei preocupări constante pentru eterogenitatea naturii.

3. Omogenitate și forțe: stoicii

Prin contrast, universul stoicilor și cel al atomiștilor erau omogene — deși fizica primilor căuta forțele, iar a celor din urmă doar cauzele eficiente. Acolo unde Aristotel a identificat calități fixe, „forme" definibile într-o ierarhie, stoicii au căutat *forțe* active care să explice varietatea din cadrul materiei[39], iar atomiștii au căutat mișcarea în reducerea tuturor cauzelor la atomi-în-mișcare. Pentru stoici, fiecare porțiune discretă de materie, fiecare corp identificabil, era menținut laolaltă de „tensiunea" (*τόνος*) dintre părțile lor interdependente[40]; iar toate forțele nu erau decît cazuri particulare ale uneia și aceleiași forțe care penetrează și unește totul — pneuma. Pneuma este în același timp divină și mundană, spirituală și materială; este Dumnezeu, deoarece guvernează lumea potrivit unui plan și o ține laolaltă prin legăturile invizibile ale simpatiei. Este de asemenea materie, căci despre tot ce există se poate spune că există numai în măsura în care este material.[41] Principiul de integrare trebuie să fie inseparabil de ceea ce integrează. Pneuma penetrează în întregime materia, trebuind prin urmare să fie ea însăși materie, materie activă, îndeajuns de subtilă ca să penetreze și să însufletească toate lucrurile. Într-adevăr, două corpuri — pneuma în calitate de materie și corpul pe care-l inspiră — pot, sau mai degrabă trebuie, să ocupe același loc spre a fuziona într-un continuum[42]: o violare a sacrului principiu aristotelic (și atomist totodată) conform căruia două corpuri nu pot ocupa același loc. Universul introdus în vid[43] a devenit un întreg cvasiînsuflețit, organic, orientat către un scop: un corp divin unde fiecare parte le reflectă și le semnifică pe celelalte, iar întregul este țelul, cauza ultimă a părților. Universul stoicilor este așadar plin de semnificații ascunse suprapuse, de similitudini ale lucrurilor. Niciodată,

de pildă, magia și astrologia n-au primit o fundamentare teoretică mai bună decît în doctrina stoică a simpatiei universale.

Limbajul științific poate totuși să descrie acest univers cu oarecare precizie, dar numai dacă se concentrează pe afirmații privind faptele și conexiunile acestora, iar nu pe subiecte și predicatele lor. Logica stoicilor era în principal una a propozițiilor, preocupată de coerența limbajului însuși. De fapt, la fel cum termenii își asumă o semnificație precisă în contextul unei propoziții — propoziția în ansamblu este semnul unei unități de semnificație (*λεκτόν*) —, tot astfel și propozițiile devin mai clare doar în contextul discursului, astfel că diferitele *λεκτά* sunt în fond parte a unei vaste înlănțuiri de propoziții — logosul însuși.[44]

Dilthey, primul care a recunoscut influența filozofiei stoice a naturii asupra gîndirii secolului al XVII-lea, a remarcat odată că epicureicii și stoicii au înlocuit interesul platonic-aristotelic pentru relația generalului cu particularul cu interesul pentru relația întregului cu părțile sale.[45] Stoicii au considerat întotdeauna întregul mai mult decît suma părților; în toate domeniile gîndirii, indiferent dacă era vorba de logică, etică, teoria percepției sau fizică, erau obsedați de căutarea *contextelor*.[46] În viziunea atomiștilor, prin contrast, întregul nu era altceva decît suma părților.

4. Eliminarea cauzalității ultime: atomiștii

Eliminarea cauzelor ultime, poate cel mai mic numitor comun al diferitelor concepții de mecanizare a universului, a fost cel mai bine promovată de atomiștii antici. Ceea ce nu înseamnă că lipsea din fizica anterioară; o interpretare onestă a lui Aristotel nu poate să nu admită că maxima: „natura funcționează întotdeauna potrivit unui scop" nu trebuie înțeleasă în sensul că fiecare corp din natură acționează sau este acționat cu intenție, ori că un țel călăuzitor guvernează comportarea tuturor corpurilor. Cît privește tărîmul aflat sub sfera lunară — tărîmul celor patru elemente: pămînt, aer, foc și apă —, Aristotel recunoaște drept cauze doar mișcarea și amestecul; fizica sublunară e dominată de cauze eficiente. Nu există mai mult animism în definiția mișcării naturale — acea mișcare care tinde în linie dreaptă către locul ce-i este propriu elementului dominant dintr-un corp (adică, spre sau dinspre centru) — decît în afirmația polemică a lui Newton după care corpurile aspiră să-și păstreze starea de repaus ori de mișcare rectilinie și uniformă. În ambele cazuri, un tip de mișcare este omis de la cercetarea cauzelor, exceptînd faptul că, pentru Aristotel, toate mișcările sublunare au, în mod natural sau impus, un punct terminus. Doar în domeniul celest admite existența unui stadiu intelectiv care actualizează înclinația naturală a celui de-al cincilea element de a se roti veșnic: sferele sunt mînate de tendința imitării absolutei suficiențe de sine a primului mișcător. Chiar și aici, „finalitate" nu este un termen întru totul potrivit, căci mișcarea corpurilor cerești n-ar putea să fie alta decît este.[47]

Dar nicăieri în Antichitate n-a fost eliminarea cauzelor ultime, ori a scopului, atît de radical susținută ca în fizica și cosmologia atomiștilor. Atomismul, ne amintim, a fost un principiu euristic universal care nu permite nici o excepție.

Lumea din jurul nostru, așa cum o vedem sau o percepem, nu este alcătuită numai din atomi și îngrămădiri de atomi, dar nici nu poate fi imaginată altă entitate în afară de atomi și spațiu. Primii atomiști și-au dezvoltat doctrina prin raportare dialectică la „Ființa" unică a lui Parmenide. Atomii lor erau versiuni miniaturale ale ființei sale singulare, nediferențiate, indestructibile și imuabile; excepție făcea faptul că, spre deosebire de Parmenide, atomii erau mulți și de felurite forme pentru a putea explica diferențierea și mișcarea, și trebuiau prin urmare plasați în spațiu, într-o „neființă înzestrată cu un fel de ființare"[48]. Sufletul nu poate fi nici el imaginat altfel decît sub formă de atomi ai unei materii mai rarefiate și mai subtile care le permite să se miște foarte rapid pretutindeni în corp. Cît despre zei, Democrit tinde uneori să-i identifice cu imaginile lor din viziuni sau vise. Epicur postulează existența unor zei reali, care emit sau radiază un efluviu continuu ce se imprimă pe spiritul nostru (de asemenea material), deoarece acesta este înrudit material cu imaginea lor (*εἴδωλον*, *simulacrum*).[49] Urmează, cel puțin potrivit lui Epicur, că zeii sunt exact așa cum apar în viziuni și vise: cu formă umană.

Finalitatea, în parte și în ansamblu, guverna universul stoicilor, care era într-adevăr integral teleologic. În opoziție cu acesta se afla universul atomiștilor, dominat în întregime de hazard. Dar atomiștii nu au fost singurii gînditori ai Antichității care să diminueze rolul considerațiilor teleologice asupra naturii, iar impactul lor ulterior n-a fost puternic nici măcar în secolul al XVII-lea. Cosmologia lor era cu totul inacceptabilă în orice cadru teologic; iar fizica lor nu admitea existența forțelor reale. Voi discuta mai jos motivul pentru care relativ puține teze atomiste au putut rezista.

Dar celelalte două modele ale naturii și științei, cel aristotelic și cel stoic, au fost în schimb hotărîtoare pentru reprezentările științei și naturii în Evul Mediu și Renaștere. Universul scolasticilor era aristotelic; cosmosul filozofiilor Renașterii era în schimb stoic, presărat de corecții atomiste. Primii căutau formele, cei din urmă — forțele. Primii considerau că sarcina lor de frunte era purificarea limbajului științific de toate ambiguitățile — mai cu seamă după revoluția nominalistă. Filozofiile naturii din Renaștere, pe de altă parte, au abandonat obsesia limbajului, dar au avansat idealul omogenității naturii în toate porțiunile ei, natură alcătuită dintr-o materie și un grup de forțe. Abia în secolul al XVII-lea cele două ideale au fuzionat într-unul singur: o știință avînd un limbaj univoc prin care comunică și obiecte uniforme despre care comunică. Spațiul euclidian infinit întruchipa și simboliza ambele aspecte.

Totuși, chiar dacă aceste idealuri și altele deopotrivă s-au contopit într-un ideal unic al științei, ele au dat naștere unor tensiuni (asemănătoare celor avute în vedere de Kant în pasajul citat mai sus). O parte a disputelor științifice din secolul al XVII-lea — de pildă controversa dintre Descartes și More pe tema corpurilor și spațiului, sau cea dintre Leibniz și Newton asupra naturii spațiului și a forțelor — pot fi și mai bine explicate pe fundalul tensiunilor dintre idealurile științei pe care le implică, în special tensiunea dintre idealurile univocității și cele ale omogenității. O expunere istorică a evoluțiilor diferite ale acestor idealuri începînd din Antichitate poate clarifica modul în care au interacționat și

reacționat în primele viziuni moderne asupra științei. Aceasta va arăta de asemenea de ce și cum în secolul al XVII-lea teologia și fizica s-au apropiat mai mult decît oricînd înainte sau după aceea. Vom urmări destinele ulterioare ale ambelor tendințe — către univocitate și către omogenitate — în termenii exemplului cu care am început: omniprezența și corpul lui Dumnezeu.

C. SCURTĂ ISTORIE A CORPORALITĂȚII ȘI A PREZENȚEI LUI DUMNEZEU

1. Respingerea corpului lui Dumnezeu

De ce avea teologia creștină medievală oroare de orice atribute corporale ale lui Dumnezeu? Răspunsurile care ne vin imediat în minte sunt imprecise și insuficiente. E adevărat că Biserica a moștenit de la iudaism teama de idolatrie și de imagini antropomorfe. În Evul Mediu, păgînismul nu era o reminiscență istorică îndepărtată: supraviețuia subteran în zonele rurale. E de asemenea adevărat că Biserica a moștenit de la religiile soteriologice iudaice și eleniste opoziția dintre trupul păcătos și spiritul pur. Creștinismul se autodefinea ca „Israel în spirit". Totuși, nici una din aceste tendințe nu era în mod necesar pierdută dacă Dumnezeu ar fi avut corp. Teologia patristică, întru totul asemănătoare filozofiei secolului al XVII-lea, cunoștea o diversitate de interpretări filozofice grecești despre corpul lui Dumnezeu care-l privau de orice formă definită (μορφή), admițînd însă o substanță materială (ὕλη) mai subtilă decît a oricărui corp obișnuit și potrivită prin urmare spiritelor. De ce au fost pînă la urmă toate respinse?

Pentru a nu fi acuzați că reflectăm asupra unor posibilități abstracte, să considerăm de pildă pledoaria lui Tertulian în favoarea corpului lui Dumnezeu: „Nimic nu există dacă nu este corp. Tot ce există este într-un fel corp. Nimic nu este necorporal, decît ceea ce nu există."[50] Limbajul ne amintește de Hobbes, sau, mai aproape de subiect, de stoici și atomiști. „Cine poate tăgădui că Dumnezeu este corp, chiar dacă este spirit? Spiritul este în felul lui corp în propria-i imagine."[51] Tertulian se opunea în mod vădit pneumatizării extreme a cristologiei în rîndurile exegeților alexandrini. Respingerea corpului lui Dumnezeu poate duce la negarea sentimentelor — mînie, compasiune, dreptate —, în lipsa cărora Dumnezeu n-ar fi în măsură să comunice cu omul. „Afirm: Dumnezeu nu poate întreține legături cu omul dacă nu-și asumă simțiri și sentimente omenești."[52] Pentru a se putea acomoda la *mediocritas humana*, trebuie să-și ia înfățișare de om; Dumnezeu coboară la nivelul omului pentru a-l ridica pe om la nivelul lui (*adequatio*).[53] Dar pentru ca întruparea să fie posibilă, Dumnezeu trebuie să posede, după cît se pare, o serie de proprietăți fizice, începînd cu un corp extrem de subtil. De ce pledoaria lui Tertulian în favoarea corporalității spiritului — atît de apropiată în fapt de etimologia și imaginea cuvîntului „spirit", atît în Biblie (*ruach, neshama*) cît și în limba greacă (πνεῦμα) — nu a prins rădăcini mai adînci în teologia creștină?

Să revedem alternativele — principalele modele grecești care susțin corporalitatea divină după critica devastatoare a imaginilor antropomorfe întreprinsă de Xenofan. Ambele modele, stoic și epicurian, l-au influențat pe Tertulian precum și, în secolul al XVII-lea, pe susținătorii corpului lui Dumnezeu. În felul lor specific, stoicii au sistematizat una din cele mai vechi tendințe ale filozofiei grecești de la acei *φυσιολόγοι* ionieni încoace — de a arăta că lumea „este plină de zei"[54], de a zeifica natura prin depersonalizarea zeilor. Evoluția religiei grecești timpurii putea foarte bine să fi fost contrariul.[55] Împotriva zeificării naturii, atomiștii, mai cu seamă după Epicur, erau dispuși să apere chiar imagini antropomorfe precum forma și obiceiurile omenești ale zeilor. Atomiștii de mai tîrziu au susținut antropomorfismul cu scopul de a goli lumea de prezența, ba chiar de dominația zeilor, pentru a-l elibera pe om de frica lor.[56]

Atomismul, ne amintim, s-a opus pe față unei îndelungate tradiții a gîndirii grecești care căuta, începînd cu Xenofan, să dezantropomorfizeze divinul. Zeii lui Epicur aveau forme la fel de omenești cu imaginile lor din noi. În același timp însă, corpurile lor sunt alcătuite din atomi atît de subtili, încît nu pot interacționa cu corpuri mai grosiere sau cu lumile obișnuite. Sălașul zeilor este așadar, atît fizic cît și metodologic, *intermundia* — spațiile dintre numărul infinit de universuri mai trainice asemeni celui care ne aparține. Acolo zeii duc o viață de sine stătătoare, fericită și veșnică, model care să ne stimuleze și pe care să-l venerăm. Nu doar că au formă și corp, dar corpul are formă omenească, căci nu există alta mai nobilă sau mai frumoasă; ei trebuie să hrănească acest corp, deși bucătăria lor o întrece mult pe-a noastră.[57] Zeii trebuie așadar să fie numeroși, de sine stătători, inactivi și complet retrași din lumea noastră, dacă este să concepem universul ca lipsit de orice τέλος sau plan, astfel încît libertatea și demnitatea omenească să fie păstrate.

Este evident motivul pentru care teologia lui Epicur n-a putut fi niciodată modificată spre a se adapta nevoilor creștine. „Epicurian" este un sinonim pentru cei care neagă providența lui Dumnezeu. Faptul că o fac atribuindu-i lui Dumnezeu formă omenească adaugă la prejudicii ofensa. Dar de ce a fost respinsă teologia stoică de teologii creștini? Multe aspecte o recomandau creștinătății: universul stoic este într-o măsură mult mai mare teleologic și ghidat de providență decît cel al lui Aristotel. De fapt, prin intermediul *logosului* lui Filon, ca și pe alte căi, stoicismul a exercitat o considerabilă influență asupra gîndirii creștine. Neîndoielnic, Henry More a revigorat multe elemente ale teologiei stoice. Dar de ce au fost stoicii, spre deosebire de Platon, doar rareori desemnați drept „ai noștri" de către creștini, și niciodată văzuți — precum Platon — ca o „anticipare a lui Cristos"? Un prim răspuns este că zeii lor și Dumnezeu exprimau o deificare pură și nemijlocită a naturii. Atît creștinii cît și evreii vedeau în deificarea naturii adevărata esență a păgînismului. Pentru ei, diferența dintre antropomorfismul brut și identificarea zeilor cu forțele naturale — sau chiar cu o singură forță — era doar una de grad. Într-adevăr, cam asta admite Aristotel[58] și, la fel, sistemul alegoriilor filozofice propriu miturilor în care excelau stoicii. Dar există și un motiv mai profund. La un moment dat, religia creștină a presupus ceva foarte apropiat de corpul divin, și anume corpul lui Cristos. Chiar dacă

e de natură celestă, nu este totuși un corp întru totul diferit de cel al zeilor lui Epicur. Corpul divin al lui Cristos îi îndemnase pe polemiștii păgîni să acuze creștinismul de antropomorfism.[59] Semnificația atașată corpului cristic a atras alt pericol. După controverse dureroase, Evul Mediu a hotărît prezența corpului lui Cristos în fiecare fragment al euharistiei. Cuminecînd corpul lui Cristos, credinciosul devine parte componentă a corpului mistic al lui Cristos — Biserica.[60] Doctrinele prezenței reale și ale transsubstanțierii făceau cîteodată uz de distincția averroistă dintre întinderea determinată și cea nedeterminată: cea din urmă este subiectul în care se află accidentele pîinii și vinului după transsubstanțiere. Această distincție a fost reluată de More și Newton pentru a explica diferența dintre dimensiuni — pe care Dumnezeu nu le are — și întindere, pe care trebuie s-o posede.[61]

Admiterea prezenței fizice, egale și omogene, a lui Dumnezeu pretutindeni — cu sau fără substrat material — ar putea fi echivalată cu o relativizare a cristologiei (Dumnezeu s-ar afla în mod egal în fiecare dintre noi) și ar putea să facă sacramentele și Biserica ierarhică de prisos. Încă o dată, nu speculez unele posibilități pur teoretice. În perioada de formare, Universitatea din Paris a fost otrăvită de sentimentul libertății intelectuale proaspăt dobîndit. Noua intelectualitate europeană avea impresia că toate ideile pot fi probate ca mărime — cel puțin dacă sunt investigate fără pretenții dogmatice, *disputandi more, non asserendi more*. Amalric din Bena, urmînd probabil indicațiile panteiste ale lui Ioannes Scotus Eriugena, susținea că Dumnezeu este *forma mundi*, adevărata esență a tuturor lucrurilor. Aceasta ar mai putea primi o interpretare inofensivă, chiar aristotelică, dar să-i analizăm consecințele. Amalric și amalricanii tăgăduiau meritul oricărei religii pozitive. Dumnezeu se află în fiecare dintre noi, iar cei care o știu sunt favorizați. Doar adevărata filozofie mîntuiește, și îi mîntuiește pe evrei, creștini și musulmani deopotrivă. „Ce poate fi mai absurd", afirmă adversarii lor, „decît că Dumnezeu este piatră-n piatră, Godinus în Godinus, că lui Godinus trebuie să i te închini — nu doar să-l adori — întrucît este Dumnezeu. Pînă acum credeam în Fiul întrupat al lui Dumnezeu: acum ei propovăduiesc despre Cristosul îngodinat."[62] (Godinus era un popular predicator amalrican.) Contemporanul lui Amalric, David din Dinant, susținea chiar că Dumnezeu este *materia mundi* — materialul aflat la baza tuturor substanțelor spirituale sau materiale.[63] E greu să discernem amănuntele acestor doctrine, iar forțele lor motrice exacte rămîn obscure din cauza persecuției la care au fost supuse și distrugerii planificate. Dar este evident că atît Amalric cît și David se numărau printre cei pe care panteismul îi făcea să creadă „quod sermones theologi fundati sunt in fabulis" / că dezbaterile teologice s-au bazat pe legende /.[64]

Cît de apropiate erau în realitate panteismul, tendințele antiierarhice și cele păgîne, mai ales în zonele rurale, aflăm din cîteva manifestări disparate. Un exemplu la îndemînă în secolul al XVI-lea îl constituie panteismul rudimentar al unui morar semidoct de la țară, recent descoperit printre actele inchizitoriale din Veneția.[65] Omul umbla de colo-colo predicînd cu zel misionar că Biserica, ierarhia și doctrinele acesteia sunt o fraudă în folos propriu. Suntem cu toții Dumnezeu în aceeași măsură; universul este o imensă roată de brînză, iar

spiritele și îngerii — viermii din ea. Mîntuirea poate fi dobîndită doar cunoscînd acest lucru. În fața unui asemenea păgînism latent în întreaga Europă medievală, era prudent să te abții de la orice interpretare creativă a formei sau corpului lui Dumnezeu.

2. *Rădăcinile omniprezenței*

Deificarea naturii a fost văzută, e adevărat, ca o chintesență a păgînismului, iar preocupările cristologice constituiau o puternică barieră în calea orientărilor panteiste sau chiar panenteiste. Există totuși un sens în care creștinismul a păstrat, în pofida a toate, reminiscențe ale corpului lui Dumnezeu. Prezența lui Dumnezeu în toate lucrurile era o parte mult mai importantă a teologiei creștine decît a fost vreodată în iudaismul clasic — cu excepția (ulterioară) a Cabalei. Nu trec cu vederea imaginea gloriei lui Dumnezeu care umple lumea în pasajele biblice, ori diversele referiri la Dumnezeu ca „loc" (*makom*) ori chiar ca „loc al lumii" (*mekomo shel olam*) încă de la începuturile literaturii rabinice. Nici nu pretind că acestea ar dovedi în mod necesar influențe eleniste.[66] Dar am impresia că semnificația lor a fost prea prompt ajustată retrospectiv doctrinelor eleniste ale imanenței sau noțiunii creștine de omniprezență.[67] Numeroase pasaje din Biblie atestă că nu există loc în care să te poți ascunde de Dumnezeu (de exemplu Ps. 139:7–10). *Makom* poate să fi fost folosit în cazuri de întîlnire sau intimitate dintre om și Dumnezeu; dar semnificația originară a cuvîntului nu este nici spațiu (κενόν), nici loc, ci „sălaș"[68], foarte asemănător cu *ma'on* (cf. Ps. 90:1). Întrebarea, adesea greșit interpretată: „Este Dumnezeu sălașul (*mekomo*, *me'ono*) lumii, sau lumea este sălașul lui Dumnezeu?" a fost formulată diferit: „Este Dumnezeu un adaos (*tafel*) la lume, sau lumea un adaos la Dumnezeu?"[69]

Influența lumii eleniste a fost decisivă într-un singur sens: a ridicat la nivel conceptual dialectica imanenței și transcendenței divine. Filozofia iudeo-elenistă a formulat tensiunea dintre imaginile rivale moștenite ale lui Dumnezeu ca *problemă*. Prima încercare sistematică de mediere filozofică a fost metafizica lui Filon, centrată pe *logos* — model arhetipal al tuturor doctrinelor de mediere. Gîndirea (sau cuvîntul, sau numărul) este atît identic cît și diferit de subiectul gînditor; în timp ce Dumnezeu transcende pe de-a-ntregul lumea, logosul său a creat-o și o pătrunde ca adevărata ei esență.[70] Ca ceva ce se află dincolo de orice înțelegere, Dumnezeu nu este nicăieri; ca logos este pretutindeni. El *este* „spațiul" care se ține pe sine și tot restul, „conținînd, și nu conținut".[71] În literatura rabinică contemporană din Palestina, aspectele imanente ale lui Dumnezeu au fost identificate cu gloria lui Dumnezeu (*kavod*) sau cu bunăvoința lui (*shechina*). Despre aceasta din urmă s-a spus uneori că „nici un loc de pe pămînt nu este lipsit de *shechina*"[72]; dar alteori se afirma invers, că „niciodată n-a coborît *shechina*, cum nici Moise și Eliahu nu s-au înălțat la cer, căci este scris: « Cerurile sunt cerurile lui Dumnezeu, iar copiilor omului el le-a dat pămîntul. »"[73] Filozofia religioasă iudaică medievală rareori lua în seamă omniprezența lui Dumnezeu[74], și niciodată n-o cita printre atributele primordiale (ființă, voință, înțelepciune). Desigur, o temeinică implicare a esenței divine în lucruri a fost întotdeauna parte

a tradițiilor neoplatoniciene. Numai în literatura ezoterică precabalistă și cabalistă (*sod*), omniprezența a jucat un rol central — conform concepției că „nici un loc nu este lipsit de Dumnezeu" (*Let 'atar panuy mine*).[75]

Nu se întîmplă la fel în tradiția creștină, pentru care omniprezența lui Dumnezeu a devenit un teologumen central. Istoria sa exactă urmează să fie scrisă. Indiferent dacă presupunerea mea că originile îi sunt mai degrabă eleniste decît iudaice este sau nu corectă, întrebarea cum există Dumnezeu „în lucruri" mi se pare că înglobează, mai mult decît orice alt subiect teologic, dialectica imanenței divine și a radicalei transcendențe. Atributul omniprezenței trebuie distins de prezența lui Cristos și a Duhului Sfînt — dar nu prea tranșant. Trebuie ferit de interpretările panteiste, dar și de eliminarea prin accentuarea exagerată a faptului că Dumnezeu nu s-ar afla nicăieri. Și mai trebuie păzit de unele tălmăciri prea literare sau prea alegorice.

Cea mai firească modalitate de a percepe prezența lui Dumnezeu în lume era simbolică. Teologia patristică și cea medievală au fost conduse inevitabil către interpretarea universului ca semn, simbol sau imagine a lui Dumnezeu. Un adevărat simbol — ca să folosim o expresie a lui Durkheim — manifestă *participation mystique* la ceea ce simbolizează. Simbolul se identifică și diferă de obiectul simbolizat: este mult mai mult decît imagine sau metaforă lingvistică. Natura revelează prezența simbolică a lui Dumnezeu și a fost văzută ca sistem de simboluri, de semne ale lui Dumnezeu; la fel a fost și sufletul omului; la fel a fost și istoria. Evenimente, persoane și instituții ale Vechiului Testament prefigurau pe cele din Noul Testament; Adam a fost prefigurarea lui Cristos — al doilea Adam; cele șase zile ale creației au prefigurat *aetates mundi*; Treimea era simbolizată de, iar personajele ei jucau roluri diferite în, perioadele *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*. Descifrarea acelei *prophetia in rebus* peste și dincolo de *sensus historicus vel spiritualis* era datoria unei *spiritualis intelligentsia*.[76] Natura și istoria erau o oglindă a divinului[77] — nu doar prin lucrările lui Dumnezeu, înfăptuite în și prin ele, ci și prin prezența lui participativ-simbolică în ele.

3. Analogia ființei și înțelegerea omniprezenței pînă la Toma d'Aquino

Teologia bine întemeiată a folosit înclinația către simbolism a creștinismului medieval, dar a trebuit s-o și cenzureze în anumite privințe. Dacă natura trebuie să indice prezența lui Dumnezeu, aceasta nu se întîmplă în egală măsură sau în același grad; Dumnezeu nu poate fi transformat pur și simplu în esență a tuturor lucrurilor. Teologia scolastică medievală a căutat la început o exprimare echilibrată restrînsă pentru semnificația simbolică a naturii și a istoriei. Toma d'Aquino a oferit o asemenea teorie echilibrată în doctrina despre analogia ființei. El a orientat-o asupra unei probleme speciale aflată la îndemînă, înțelegerea omniprezenței lui Dumnezeu, a „existenței lui Dumnezeu în lucruri". Trei probleme erau legate de semnificația teologică a „inexistenței" și a „locului": prezența lui Dumnezeu în toate locurile, prezența îngerilor în unele locuri, și prezența corpului lui Cristos în ostie. Toma d'Aquino credea că omniprezența lui

Dumnezeu era un mod de vorbire prin analogie. Prezența îngerilor într-un anume loc este un mod de vorbire echivoc. Prezența corpului lui Cristos în ostie trebuie luată literal: se află acolo în întinderea sa (*quantitas dimensiva*).

De la *Glossa ordinaria*, trecînd prin Petrus Lombardus, a cărui carte de sentințe a asigurat atributului omniprezenței un statut preferențial printre chestiunile scolastice pentru generații de teologi începători, teologia scolastică a moștenit o formulă care a decis ce aspecte sunt implicate în *existentia in rebus* a lui Dumnezeu. „S-a afirmat că Dumnezeu există în toate lucrurile prin esență, putere și prezență."[78] Dumnezeu, potrivit lui Toma d'Aquino, se află în toate lucrurile prin puterea lui, în măsura în care toate lucrurile sunt supuse puterii lui; prin prezență, în măsura în care Dumnezeu cunoaște totul în chip nemijlocit; prin esență, în măsura în care este *causa essendi* a tuturor lucrurilor și în măsura în care le conferă ființare.[79] *Esse dare* a fost un termen-cheie în gîndirea lui Toma încă de la primele începuturi ale carierei literare. Pe de o parte, a separat net esența de existență (*esse*); pe de altă parte, a preconizat o ierarhie de ființe, conform proporției în care esența lor implică, sau pretinde, ființa. Forma este un principiu al realității: în măsura în care un lucru are formă, el are ființă.[80] Aceasta este cel mai puțin adevărat în legătură cu substanțele corporale din imediata noastră vecinătate (sublunară), a căror materie este generabilă și coruptibilă; întrucît pentru actualizare sau individuație[81] forma lor necesită materie perisabilă, indivizii sunt supuși pieirii în timp ce specia este menținută prin generare repetată sau prin constelații mecanice. Afirmația este mai exactă în ceea ce privește corpurile cerești alcătuite dintr-o materie care, în sine, nu este nici generabilă, nici coruptibilă. Este și mai exactă în ceea ce privește omul, al cărui suflet este nemuritor. Este cea mai exactă în ceea ce privește substanțele necorporale, a căror esență implică ființa la fel cum cercul implică rotundul.[82] Dar a implica ființa nu echivalează cu a fi: Dumnezeu mai trebuie să le *confere* existență, substratul lor este un *esse participatum*. Ele se deosebesc în măsura în care actualitatea le întrece potențialitatea.[83] Despre substanțele lui, Leibniz a afirmat că au o *exigentia existentiae*. Lucru cu siguranță adevărat cît privește formele separate ale lui Toma, fiecare dintre acestea fiind o specie în și prin sine. Cu cît sunt mai asemănătoare sau mai apropiate de Dumnezeu, cu atît esența lor reclamă mai mult existența; Dumnezeu singur este „act pur", esența lui este ființa lui. „Și în acest fel, toate lucrurile care sunt de la Dumnezeu devin asemănătoare cu el, principiul prim și universal al oricărei ființe, *în măsura în care* ele sunt ființe"[84]; prin urmare, toate lucrurile sunt „în Dumnezeu".

Această ierarhie de similitudini constituie semnificația *ontologică* a analogiei ființei.[85] Ca doctrină a cunoașterii, s-a condus după repetatele insistențe ale lui Aristotel, conform cărora „ființa", chiar dacă poate fi înțeleasă „în multe feluri", nu este întotdeauna „echivocă din întîmplare", ca atunci cînd două înțelesuri ale lui „a fi" au același referent. Boethius a inclus analogia pe lista modurilor de echivocitate permise.[86] Toma ne îndeamnă să nu confundăm sensul nedeterminat și ambiguu al ființei (*esse tantum*) cu semnificația exactă, specifică oricărui *ens*: o astfel de confuzie l-a făcut pe Amalric din Bena să înțeleagă în chip panteist doctrina conform căreia Dumnezeu este ființă pură.[87] Unica șansă de a per-

cepe semnificația exactă a ființei, ca să nu mai vorbim de *esse per essentiam* a lui Dumnezeu, în identitatea și diferența sa este prin analogie cu modurile în care esența reclamă ființa, adică existența reală. (Faptul că persistă în continuare un slab iz panteist reiese din formulările lui Meister Eckhart.)[88] Și, deoarece înțelegerea ființei echivalează astfel cu înțelegerea lui Dumnezeu, analogia ființei devine vehiculul prin care se construiește un discurs legitim despre atributele divine.

Ca *teorie a semnificației* numelor divine, doctrina analogiei este grefată pe distincția aristotelică dintre semnificație și similitudine, *significatio* și *representatio*. Cuvintele denumesc (sau se referă la) obiecte, dar își dobîndesc semnificația prin intermediul conceptelor.[89] Conceptul reprezintă obiectul a cărui noțiune este în virtutea asemănării (*similitudo*) cu acesta. În măsura în care esența unui lucru ne este cunoscută, conceptul nostru despre el reprezintă acel lucru, este o imagine adevărată a lui. Dar lucrurile însele se aseamănă cu Dumnezeu în măsura în care posedă perfecțiuni, căci fiecare perfecțiune din ele, deși incompletă, reflectă — și prin urmare reprezintă — paradigma ei din Dumnezeu, sursa tuturor perfecțiunilor.[90] Diferitele perfecțiuni (esențe) constituie o ordine mutuală coerentă care reflectă și reprezintă încă o dată — oricît de vag — unitatea și simplicitatea lui Dumnezeu. Despre fiecare lucru, întru cît există, se poate spune că se află în imaginea lui Dumnezeu; și fiecare lucru, ca unitate în cadrul unei multiplicități, îl reprezintă pe Dumnezeu în sens complementar. Întreaga lume este o *imago Dei*. Conceptele noastre despre Dumnezeu sunt, ca să spunem așa, imagini ale unor imagini, reprezentări ale unor reprezentări.[91] Cunoașterea de sine este așadar cea mai apropiată imagine a lui Dumnezeu, fiind cea mai puțin mediată: în această a patra întemeiere — *psihologică* — a doctrinei analogiei, Toma l-a urmat pe Augustin.[92]

Toate atributele divine trebuie înțelese prin analogie.[93] Dat fiind că sensul remarcabil în care se spune despre lucruri că se aseamănă lui Dumnezeu este, în modul lor de a fi, atributul omniprezenței — al existenței divine în lucruri — reprezintă de fapt, mai mult decît altele, căile analogiei. Toma a început explicarea omniprezenței cu o comparație ce se va dovedi înșelătoare în vremea lui și a noastră. El afirma că, în același sens în care un mișcător ori un agent trebuie să fie în contact cu obiectul mișcat sau asupra căruia acționează, Dumnezeu trebuie să fie lîngă sau în creația sa. Sensul cel mai direct în care Dumnezeu acționează asupra lucrurilor este că „le dă" ființă. Dumnezeu este în lucruri — inclusiv în demoni — în măsura în care acestea participă la ființare.[94] Proximitatea sau apropierea nemijlocită a lui Dumnezeu de lucruri este măsurată prin modul lor de a fi. Dumnezeu este cel mai apropiat de sine ca *ipsum esse per suam esentiam*. Probabil că analogia fizică n-ar fi trebuit preluată literal de Duns Scotus, și cu atît mai puțin de Ockham. Ce-i drept, Toma a afirmat că nici un agent, oricît ar fi de puternic, nu poate acționa la distanță. Dar nu spune, așa cum a dedus Ockham, că Dumnezeu nu poate s-o facă.[95] Prin analogie, spune doar că, în timp ce agenții fizici necesită un mediu cînd se află la distanță, Dumnezeu nu are nevoie de așa ceva, întrucît nu este niciodată departe de lucrurile asupra cărora acționează. Toma se grăbește să adauge că înțelege prin „depărtare" sau „apropiere" simili-

tudinea lucrurilor cu Dumnezeu în măsura în care ele participă la ființare.

Termenul „omniprezență" însumează diferitele semnificații analogice ale existenței-în la numeroase niveluri. Locurile (în sens aristotelic) au proprietăți accidentale și esențiale. Prin definiție, un loc este cu adevărat esențial dacă este ocupat de un corp. Doar în legătură cu pămîntul se adeverește că toate corpurile grele cad înspre el; *virtus locativa* a unui loc, în măsura în care este loc, este o proprietate accidentală. Faptul că Dumnezeu conferă locurilor (care sunt și un fel de corpuri) ființă și *virtus locativa* corespunde semnificațiilor omniprezenței „prin putere, prin prezență, prin esență". Dar ideea ca un loc să fie întotdeauna ocupat de un corp reprezintă și corespunde accepțiunii după care este proprietatea esențială a lui Dumnezeu, și numai a lui, de a se afla pretutindeni — chiar dacă nu se compară dimensional cu un corp.[96] Dacă semnificația omniprezenței ar fi dimensională, chiar un grăunte de nisip ar umple tot universul, cu condiția ca să fie singurul lucru existent în el. Dumnezeu se află efectiv în toate locurile, pretutindeni, ca întreg, nu ca parte, căci proprietatea lui esențială este aceea de a fi în și prin sine, chiar atunci cînd nu există un loc. Toma adaugă speculativ: Chiar dacă ar trebui să admitem infinit mai multe locuri decît există, Dumnezeu trebuie să fie în toate, căci el este esențialmente pretutindeni.[97] Prin contrast, despre îngeri se spune doar echivoc că s-ar afla undeva, *per contactum virtutis*; faptul că îngerii nu pot ocupa simultan două locuri are consecința reconfortantă că nici măcar un înger nu poate face mai mult decît un singur lucru deodată. Corpul lui Cristos este prezent în ostie prin întindere (cu o *quantitas dimensiva*), adică univoc.[98]

Dacă, așa cum am afirmat, știința lui Aristotel dorea să fie cît de univocă i-o permite limbajul, cum ar putea profita de pe urma ei viziunea tomistă asupra naturii ca simbol și analogie a lui Dumnezeu? Datorită echilibrului pe care-l menține între semnificația analogică și cea neechivocă a conceptelor; datorită sublinierii faptului că cea din urmă reprezintă pentru noi semnificația primară care trebuie detașată cu grijă de prima. La Toma, doctrina analogiei a făcut la fel de mult pentru a restrînge semnificația medievală a prezenței simbolice a lui Dumnezeu cît a făcut pentru promovarea ei. Aceleași considerații se aplică în legătură cu vestigiile simbolice ale lui Dumnezeu (sau ale lui Cristos) în istorie, care au fost găsite în stufoasele sisteme de preziceri și în împlinirile lor, sisteme care au proliferat, mai mult decît oricînd înainte, în secolele XII și XIII.[99] Distincția dintre *significatio* și *representatio* se află și ea în centrul teoriei exegetice a lui Toma. În contrast cu o îndelungată tradiție anterioară, Toma a articulat noua și revoluționara înțelegere exegetică inițiată un secol mai devreme de victorini. El a subliniat că limbajul Scripturilor trebuie înțeles doar la nivel simplu, literal. Un *sensus litteralis* include totuși comparații și parabole, dacă acestea ar fi în „intenția autorului"; anterior fuseseră atribuite sensului spiritual. Dar cuvintele Scripturilor nu au un înțeles mai adînc. Lucrurile, evenimentele, persoanele sau profețiile despre care vorbesc Scripturile — și numai ele — au o semnificație mai profundă, simbolică sau mistică, un *sensus spiritualis*.[100] Nu e nevoie ca discursul nostru asupra naturii sau istoriei să fie echivoc. Semnificațiile ascunse ale lucru-

rilor pot și trebuie separate de înțelesurile și referirile imediate ale cuvintelor. Teologia și fizica pot fi separate.

Precum universul lui Aristotel, universul material al lui Toma poate fi descris cu precizie. Și tot asemeni lui Aristotel, universul lui Toma nu era deloc omogen: consta dintr-o ierarhie de forme în perfect acord una cu cealaltă. Se poate spune că Dumnezeu se „exprimă" pe sine în ele și în armonia întregului. Unitatea-în-multiplicitate este motivul pentru care Dumnezeu n-a creat universul monocromatic pe care l-ar fi putut crea. Origene, spune Toma, a presupus că „la început toate lucrurile au fost create de Dumnezeu egale".[101] Dumnezeu a creat ființe spirituale omogene. Unele s-au apropiat de Dumnezeu, altele s-au îndepărtat de el; ultimele au fost dirijate spre corpurile materiale — fiecare potrivit păcatelor. Pentru Doctor Angelicus, aceasta nu constituie doar un nonsens metafizic[102], ci și o ofensă adusă percepției sale asupra bunătății lui Dumnezeu. De-ar fi fost așa, argumentează el, toate lucrurile materiale ar exista ca pedepse pentru păcătoși, iar nu ca tot atîtea expresii ale bunătății lui Dumnezeu. Căci „a privit Dumnezeu toate cîte a făcut și iată erau foarte bune" (Gen. 1:31)*. Un univers posedînd un singur grad de perfecțiune n-ar fi întru totul perfect. Egalitatea în univers reprezintă totodată inegalitatea sa: *equalitas proportionis*, relația lucrurilor între ele și a lor cu Dumnezeu, care le face asemănătoare lui; asemănătoare mai ales dacă se pot întoarce asupra lor însele și asupra lui — și în măsura în care sunt capabile să o facă.

D. NOMINALISMUL MEDIEVAL TÎRZIU ȘI FILOZOFIA RENAȘTERII

1. Sacrificarea conotațiilor fizice în favoarea univocității: Scotus

Dacă Toma a admis necesitatea unei anume echivocități în discursul teologic, Duns Scotus și, în chiar mai mare măsură, așa-numiții nominaliști din secolul al XIV-lea s-au împotrivit oricărei echivocități, limitate sau nu. Privitor la lucrurile despre care nu se poate vorbi fără echivoc, ei preferau să păstreze tăcere. Țelul lor era o transparență absolută în limbajul oricărei științe. Termenii pe care-i folosim, insistau ei, trebuie să fie sau denotativi, sau conotativi. Cei denotativi desemnează direct entitățile (subiectele) singulare și distincte sau proprietățile lor absolute, ceilalți o fac indirect (*in obliquo*). Doar în legătură cu primii putem spune că se referă la entități existente care nu necesită medierea universaliilor nici pentru existența lor, nici pentru cunoașterea noastră imediată (*notitia intuitiva*). Termenii conotativi, ca de pildă relațiile, sau termenii de cantitate, întindere și mișcare sunt valabili doar în măsura în care sunt coextensivi cu un set de entități singulare; termenii cu semnificații diferite n-ar putea fi coextensivi. Dacă se dorește a se vorbi despre programe de cercetare, programul lor a fost unul de

---

* *Biblia*, ed. cit., p. 12 (*n.ed.*).

reducție semantică — simplificare — a viziunii noastre asupra lumii, atît în numele logicii cît și al teologiei. Dacă Dumnezeu ar voi, într-o lume a entităților independente în care fiecare poate exista integral prin sine însuși (*toto mundo destructo*), termenii conotativi s-ar referi la constelațiile contingente de lucruri.[103] Terminiștii nu puteau decît să obiecteze la orice încercare de a-l vedea pe Dumnezeu simbolizat în natură, ordinea naturii fiind în ochii lor integral determinată de voința lui Dumnezeu. Nu numai ordinea fizică a lucrurilor presupunea relația lor reciprocă (*ordo ad invicem*), modificabilă în orice moment prin puterea absolută a lui Dumnezeu (*de potentia Dei absoluta*), dar însăși ordinea mîntuirii nu era supusă necesității. Dacă Dumnezeu ar fi dorit, ar fi putut plasa întregul univers într-un spațiu infinit (posibil din punct de vedere logic), lăsîndu-l să se miște nelimitat în linie dreaptă. Ori ar fi putut crea numeroase universuri ca al nostru[104]; ar fi putut chiar, în loc să-și trimită fiul să ne mîntuie, să ia formă de piatră ori de măgar — *aut lapis, aut asinus*.[105] Dintre multele universuri logic posibile, al nostru nu este nici cel mai bun și nici produsul unei finalități particulare și distincte, reprezentativă prin aceasta pentru imaginea lui Dumnezeu. Nominaliștii au trebuit să respingă doctrina analogiei întrucît ei desimbolizaseră aproape complet universul (ca și istoria de altfel).

Care a fost soarta omniprezenței, avînd în vedere obsesia folosirii exacte a termenilor? Cei care, începînd cu Duns Scotus, respingeau statutul analogic al ființei nu puteau admite o construcție analogică a „ființării-în". Pentru Scotus, ființa și esența nu sunt mai apropiate una de alta în inteligențe separate cît sunt în substanțe materiale. Esențele existente ca și cele posibile, au *esse*, și chiar omul poate crea sau da „ființă", deși nu *ex nihilo*. Esențele nu pot fi măsurate după gradul în care *implică* ființa; nici o substanță, posibilă sau reală, nu o face. Toate substanțele sunt individualizate ca posibile și lipsite de materie — prin criterii formale, cum credea Scotus, sau pur și simplu fiindcă există, cum insista Ockham. Într-adevăr, pot exista mai mulți îngeri de același fel. Dumnezeu cunoaște toate ființele posibile, dar actualizează numai o mică parte din ele. Potențialitatea nu este „amestecată" cu actualitatea în diverse proporții; actualitatea este întotdeauna adăugată.[106] Scotus și Aureoli disting așadar mult mai apăsat decît Toma nemărginirea lui Dumnezeu de omnipotența sa, omniprezența „prin esență și prezență" de cea „prin putere".[107] Aceste predicate nu sunt coextensive, căci nu se implică reciproc. Noul etos al democrației devine preponderent în respingerea de către Scotus a argumentului lui Toma despre omniprezența lui Dumnezeu pe temeiul imposibilității acțiunii *in distans*. Toma, cum am văzut, o înțelegea analogic. Duns Scotus și generația lui insistau ca demonstrația să fie riguroasă, ori să se renunțe la ea. Dumnezeu putea acționa asupra lucrurilor ori le putea crea chiar dacă se afla la distanță. Într-adevăr, mai mulți îngeri se pot afla deodată în același loc, fiindcă sunt necorporali. Corpul lui Cristos se găsește în ostie în sens locativ și dimensional, întrucît Dumnezeu poate plasa același corp simultan în locuri diferite, în cer și în numeroase puncte pe pămînt.[108]

Mai tîrziu, Duns Scotus a subliniat deosebirea dintre nemărginire și putere, imaginînd un spațiu gol extramundan. Vidul fusese de puțină vreme readus în

atenție și prin lista de condamnări a lui Tempier, care înfiera drept eretică opinia că Dumnezeu nu ar putea mișca cerurile în linie dreaptă fiindcă ar lăsa în urmă un vid.[109] E mai probabil că Scotus a fost stimulat de speculațiile lui Toma cu privire la locurile extramundane în același context.[110] Atîta vreme cît Dumnezeu acționează fără a fi prezent *in distans*, ar putea fi total absent din acest spațiu prezumptiv, acționînd totuși în el. Toma înțelegea analogic coincidența dintre loc și realitate. Fără analogie, nu exista nici un fel de bază pentru asumarea acestei coincidențe, deși Scotus o păstra doar pe temeiul credinței. Definirea prezenței „prin esență" arată o dată în plus că este doar secundară în raport cu omnipotența lui Dumnezeu. Omnipotența este definită ca fiind pozitivă și nemărginită, dar privativă: *omni rei illabitur ratione suae illimitatae immensitatis* / pătrunde în orice lucru pe baza nemărginite-i intensități /.[111] Construindu-și teoria atributelor divine, Scotus a dorit înainte de orice să-i asigure lui Dumnezeu un liber arbitru absolut și infinit — *libertatem salvare*.

2. Ockham și scolastica secolului al XIV-lea

Ockham s-a alăturat lui Scotus în critica adusă lui Toma în problema analogiei cu mișcarea, pe care a considerat-o explicit ca o demonstrație condusă de intenție și ilicită. Și el a subliniat că Dumnezeu poate acționa *in distans*, cu atît mai mult cu cît și agenții naturali pot s-o facă. Dar, spre deosebire de Duns Scotus, el oferă o demonstrație luată din fizică, cu nimic mai convingătoare. Miezul problemei, a admis el, nu era inexistența nici prin putere și nici prin cunoaștere *a parte cognoscendi*, ci omniprezența în sens esențial și locativ. Dacă Scotus a străbătut o bună parte din drumul către eliminarea conotațiilor locative, Ockham a mers aproape pînă la capăt: a formalizat relația „ființării-în prin esență" într-atît, încît nu mai trebuia deloc înțeleasă spațial; semnificația ei minimală este „a fi în altceva și nu departe de acel lucru sau de orice se află în el, indiferent unde se află acel lucru sau ceva din el"[112]. Este o formulare demnă de Leibniz. Pentru Ockham, întinderea este o noțiune contextuală și relativă prin care se admite despre un lucru că posedă „părți în afara părților" sau părți separate de, și totuși laolaltă cu, altele. Prin urmare, un corp poate fi gîndit și în lipsa acestei relații, contractat, ca să zicem așa, pînă la un punct care nu se află „undeva", continuînd totuși să fie corp — de pildă corpul lui Cristos.[113] Ockham a schimbat așadar pretinsa demonstrație fizică a lui Toma cu alta: susține că Dumnezeu „există-în" cel puțin un lucru în afară de sine fiindcă nu există un lucru real care să se afle la distanță de *toate* celelalte lucruri reale din univers, iar Dumnezeu este un lucru real. Bineînțeles, prin acest postulat aparent arbitrar, Ockham putea avea în vedere prezența lui Dumnezeu în Cristos. Dar dacă ar fi ca Dumnezeu să se afle într-un loc și nu în altul, ar trebui să se deplaseze către cel din urmă, dacă dorește să se afle acolo — altă necesitate, nu mai puțin fizică decît cea presupusă de Toma. Prin urmare, Dumnezeu trebuie să se afle în toate locurile.[114] Chiar dacă admitem că prin „mișcare" Ockham înțelegea „a suferi o modificare de distanță" în sensul formal sus-menționat, rămînem totuși cu prima teză: Dumnezeu trebuie să fie în unele lucruri, și deci în toate. Pe scurt, Ockham a revenit la presupu-

nerea lui Toma: Dumnezeu se află în toate locurile — cu excepția faptului că acum știm și mai puțin ce înseamnă „loc"; acesta a rămas cu bună știință neexplicat. Thomas din Strassburg a pus capăt acestei desfășurări, eliberînd omniprezența lui Dumnezeu de orice fel de conotații locative; a sugerat că despre Dumnezeu nu se poate spune că s-ar afla în vreun loc anume, nici în sens delimitativ, nici determinativ, ci doar *attinctive et conservative*.[115] Localizarea nu este decît o metaforă, și totuși a fi „pur și simplu pretutindeni" este prerogativa exclusivă a lui Dumnezeu. Dumnezeu a fost îndepărtat din toate locurile în modul pe care îl vor adopta mai tîrziu Gassendi și Descartes. Din preocuparea pentru univocitate, ei au transformat omniprezența lui Dumnezeu într-un atribut în întregime echivoc.

Această mișcare orientată către o interpretare minimală a prezenței lui Dumnezeu rivaliza cu o contramișcare ce viza o interpretare maximală într-un sens și mai literal. Și aceasta a fost încurajată de speculațiile lui Toma și Scotus despre locuri sau spații extramundane infinite. Din ce în ce mai mulți teologi susțineau că Dumnezeu poate crea mărimi infinite reale[116]; dintre ei, cei inițiați în nou elaboratele tehnici logico-matematice ale calculatorilor au învățat să construiască o corespondență biunivocă între diferite mulțimi numărabile sau diferite mărimi continue, deși nici unul nu a încercat să pună la punct un criteriu de nonnumărabilitate. În acest fel, s-ar putea imagina o viteză care crește la infinit timp de o oră. Și, exact în același mod, s-ar putea imagina nu numai un spațiu infinit extensiv, dar chiar umplut cu infinit de multe corpuri infinite coextensive de diferite intensități. Edward Grant, în recentul și exhaustivul studiu despre conceptul de spațiu în Evul Mediu și la începutul epocii moderne, a trasat toate direcțiile urmate de impetuoasa dezvoltare a „spațiului imaginar" începînd cu secolul al XIV-lea.[117] Thomas Bradwardine aproape că a pus semnul egal între nemărginirea lui Dumnezeu și acest spațiu imaginar.[118] Ioannes de Ripa a făcut obiecții la această identificare, dar a vorbit cu măsură despre „prezența reală" a lui Dumnezeu în spațiu și într-o poziție supraexistentă ca precondiție la prezumptiva existență în spațiu a unor corpuri infinite de diferite intensități.[119] Oresme, vorbind în continuare numai despre un presupus spațiu infinit, l-a asimilat realmente cu nemărginirea lui Dumnezeu: „Item, ceste espasse dessus dicte est infinie et indivisible et est le immensité de Dieu et est Dieu meismes, aussi comme la duracion de Dieu appellée eternité est infinie et indivisible et Dieu meismes." Afirmația a părut, chipurile, unui copist atît de înfricoșătoare, încît a omis cuvintele „și este Dumnezeu însuși".[120]

Oare cît de apropiate erau aceste concepții și altele similare lor de primele apologii moderne ale spațiului? Să-l luăm pe Nicole Oresme ca ghid. Spațiul lui, ca și cel al lui De Ripa, este conceput ca o condiție preliminară pentru stări și lumi posibile, inexistente în realitate, pe care Dumnezeu le poate crea *de potentia eius absoluta*: nu este condiția preliminară a lumii noastre. În termeni mai preciși (scotiști), spațiul nu era nici real, nici o simplă posibilitate logică, ci — așa se pare — o *possibile realis* într-un sens pe care-l vom discuta în capitolul următor.[121] Spațiul lui More și Newton era real: fiind real dar lipsindu-i un subiect, a fost atribuit lui Dumnezeu. Oresme a recunoscut mai limpede decît ori-

care autor medieval de care am cunoștință natura absolută a spațiului ca o condiție preliminară pentru mișcarea absolută din interior. *Espace ymaginé*, afirmă el, trebuie să fie „infinie et immobile".[122] A afirma contrariul înseamnă a susține o opinie „condamnată la Paris"; în lipsa unui spațiu absolut, Dumnezeu nu ar putea, în cazul în care ar dori-o, să miște universul în linie dreaptă fără să conceapă mai întîi alt corp de referință. Spațiul este condiția preliminară a mișcării absolute, dar nu — ca în secolul al XVII-lea — condiția preliminară a unei distincții absolute între mișcare și accelerație. Doar accelerația a transformat spațiul într-o realitate fizică; fără schimbarea absolută a stării de mișcare nu pot exista *forțe* reale. Nici una din speculațiile medievale din secolul al XIV-lea nu a introdus spațiul în rezolvarea unor probleme fizice reale. Pentru aceasta era nevoie de o fizică diferită, neangajată doar în idealul preciziei conceptelor noastre, ci și în idealul omogenității materiei și al existenței forțelor reale.

Franciscus Suarez a rezumat dezbaterea medievală despre omniprezența lui Dumnezeu cu o nepărtinire tipică față de toate punctele de vedere. Și el credea că Toma a încercat să demonstreze omniprezența lui Dumnezeu prin argumente fizice. El admite că imposibilitatea acțiunii *in distans,* chiar în natură, nu poate fi dovedită riguros.[123] Îi ia apărarea lui Toma pe temeiul faptului că imposibilitatea acțiunii *in distans* nu înseamnă nicidecum că un agent poate acționa doar asupra lucrurilor aflate în apropiere, ci înseamnă că nu se poate acționa decît direct sau prin intermediul altei cauze: în acest din urmă caz, crede el, Toma a avut dreptate să conchidă că Dumnezeu este întotdeauna în contact cu lucrurile asupra cărora acționează, fie în lumea aceasta, fie în spațiile imaginare. În toate acestea, nouă este dorința lui Suarez de a elabora o *theologia naturalis* în care pînă și nemărginirea lui Dumnezeu poate fi demonstrată *mere naturalibus*, dorință atît de mare, încît îl interpretează pe Toma ca nominalist chiar cînd îi ia apărarea.

3. Omogenitate: Cusanus și Telesio

Universul scoțiștilor sau al terminiștilor era univoc în cel mai înalt grad. Dar oare era și omogen?[124] Dimpotrivă, fapt este că cei mai mulți dintre ei au acceptat fizica lui Aristotel ca de la sine înțeleasă, arătînd în fond că nu este necesară din punct de vedere logic. Mai mult, universul lui Ockham era divizat în tot atîtea ordini posibile cîte entități există, fiecare putînd exista fără celelalte: *omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest existere alia re absoluta destructa* / orice lucru complet, diferit prin așezare și materie de un altul, poate exista dacă celălalt lucru complet a fost distrus / (sau chiar *toto mundo destructo* / [dacă] toată lumea a fost distrusă /).[125] Reducției conceptuale a limbajului nostru despre natură, încercată de terminiști, i se opune reducția speculativă a naturii înseși de către filozofii naturii din Renaștere; Telesio, Cardano, Campanella și Bruno n-au împărtășit obsesia terminiștilor legată de precizia limbajului. Ei considerau că filozofia lor nu se „ocupa" scolastic de cuvinte și definiții[126], fiind o *philosophia realis*, o întoarcere la natură. Însă de fapt, majoritatea lor s-a întors, ori s-a reîntors, la universul stoicilor.

Ne vom limita discuția despre filozofiile naturii din Renaștere la două exemple despărțite de aproape un secol: Nicolaus Cusanus și Bernardino Telesio. Din

motive foarte diferite, amîndoi au afirmat omogenitatea fundamentală a universului; amîndoi au înlocuit formele aristotelice cu forțe. Și tot amîndoi au revenit la acele interpretări simbolice ale universului pe care filozofii scolastici s-au străduit să le minimalizeze. Pentru Cusanus, omogenitatea naturii și *imprecizia* perpetuă a limbajului nostru științific sunt consecința acelorași premise epistemologice și ontologice. Chiar dacă era, după propria-i mărturisire, moștenitorul unei îndelungate tradiții de teologie negativă[127], originalitatea lui speculativă se manifestă în felul îndrăzneț în care răstoarnă această tradiție cu susul în jos. Adevărat, despre Dumnezeu — infinitul absolut — se poate vorbi numai în mod negativ; principiul noncontradicției nu se aplică în domeniul divinului, care unește contrariile la fel cum un cerc cu diametru infinit este *eo ipso* și o linie.[128] Dar nici universul nu poate fi niciodată cuprins integral în concepte. Conceptualizările noastre nu sunt decît aproximații[129]: universul nu este nici finit, nici infinit, nici discontinuu, nici continuu, nici în repaus, nici în mișcare absolută. Dumnezeu este prezent în el „pretutindeni și nicăieri" (*undique et nullibi*).[130] Deoarece universul nu este absolut, toate conceptele noastre despre natură sunt și ele relative, bazîndu-se, în privința valabilității lor, pe analogie și similitudine. Nici un loc din univers nu poate fi considerat absolut central; despre nici un loc nu se poate spune că este mai presus sau diferit de altul. Tradus în termeni de compoziție materială a universului, aceasta înseamnă că fiecare corp material îl conține sau reflectă pe oricare altul, și că toate sunt în Dumnezeu: așa cum Dumnezeu este, prin contradicție, „în toate lucrurile".[131] Cusanus admite existența a numai patru elemente — cele sublunare, ale lui Aristotel, din care sunt alcătuite și corpurile cerești. Aceste corpuri sunt și ele coruptibile.[132] Fiecare corp fizic conține toate cele patru elemente. Într-un anume sens, fiecare este însuflețit; Cusanus dorea în mod explicit să medieze între *veteres stoici*, care pretind că materia include în sine, *actualiter*, toate formele posibile, și „peripateticieni", care îngăduie materiei să aibă forme doar ca simplă posibilitate.[133]

Deosebirea dintre teologia negativă și cosmologia negativă este deosebirea dintre absolut și relativ. Infinitul, cînd îi este atribuit lui Dumnezeu, este un atribut *negativ*; atribuit materiei, este doar *privativ*, altfel spus, capabil de a primi calificative.[134] Nemărginirea lumii, deși incomparabilă, strict vorbind, cu infinitul simplu și absolut al lui Dumnezeu, este cu toate acestea o imagine a lui, o analogie; și, în același fel, tot ce este ordine în lume simbolizează divinul, deoarece lumea *este* un Dumnezeu „contractat", la fel cum, pentru scotiști, actualizarea unei calități era o formă contractată.[135] Cusanus a oferit o veritabilă sinteză speculativă pentru tradiții de gîndire diferite și disparate: teologia negativă, doctrina despre *analogia entis*, entuziasmul scolasticii tîrzii pentru infiniții reali și pentru argumentele matematice din teologie. În contextul discuției noastre, doresc numai să subliniez că, asemenea lui Leibniz mai tîrziu, Cusanus a susținut atît omogenitatea naturii, cît și — din aceleași motive — necesara imprecizie, dacă nu chiar ambiguitate, a limbajului nostru științific.

Considerații diferite și un temperament filozofic diferit l-au determinat pe Telesio să afirme omogenitatea naturii, nu obsesia infinitului, ci sentimentul simpatiei universale. Sistemul lui este în multe privințe un *tertium comparationis*

între universul stoic și universul lui Henry More.[136] Asemeni stoicilor, a dorit să înlocuiască „formele" (adică esențele) platoniciene sau aristotelice cu *forțe* reale, reductibile toate la atracție și repulsie, sau la căldură și frig (cum făcuse cîndva Empedocle). Aceste forțe acționează asupra unei materii unice, omogene, reală dar pasivă; realitatea materiei fusese evidențiată de nominaliști. Fiecare corp reprezintă un echilibru al acestor forțe și caută să-l păstreze; fiecare corp posedă un instinct de autoconservare.[137] Polul căldurii este soarele, polul frigului este pămîntul; armonia universului nu decurge dintr-un scop prestabilit, ci mai degrabă din activitatea fiecărui corp însuflețit — toate corpurile fiind, într-adevăr, însuflețite de forțe — în propriul interes. Este una din primele manifestări ale principiului antiteleologic, politic, etic și totodată natural al „mîinii nevăzute a naturii".[138] Sufletul nu este decît o materie mai fină și mai subtilă decît restul corpului, reducînd astfel epistemologia la o evaluare senzualistă și eliminînd acele *species intelligibiles* ale scolasticii. Și deoarece materia nu este potențialitate pură, timpul și locul trebuie separate de ea, ca receptacule absolute ale acesteia. Războiul dintre adepții aristotelici ai formei și noii adepți ai forței s-a purtat în universitățile italiene cu o generație înaintea lui Galilei, cîteodată cu pumnii goi.

Universul însuflețit al multor filozofii naturale din Renaștere era omogen, în sensul că a fost eliminată distincția absolută dintre materia celestă și cea terestră, iar numărul elementelor era redus la două, ori mai puțin. Mai exista un univers care, asemenea celui stoic de dinainte, era mult mai ambiguu decît cel aristotelic-scolastic. Însăși noțiunea de „forță" în sistemul lui Telesio exprimă ceva mai mult din afinitatea reciprocă a unor corpuri asemănătoare, „similitudinea" lor; într-un univers ținut laolaltă prin legături de simpatie, totul devine „semn" pentru altceva, iar lumea este plină de conexiuni ascunse. Totuși, într-o privință decisivă, Telesio deviază de la modelul stoic: corpurile acționează doar potrivit propriilor forțe și propriului interes. Telesio se opune cauzelor ultime fără a încerca în vreun fel să dezînsuflețească natura: universul lui nu prezintă nici o urmă de finalitate, de plan general. Un secol mai tîrziu, chiar și cei care vedeau în natură un plan divin se opuneau cauzelor ultime, *fiindcă* acestea însuflețeau natura. Cu alte cuvinte, idealul monocauzalității s-a dovedit un ideal mai curînd critic decît constructiv — ambiguu în cel mai bun caz. Ca și stoicii, Renașterea a făcut o pasiune din urmărirea unor nesemnificative și inepuizabile amănunte cu sau fără teorie.

4. Omogenitate și infinitate: Copernic

Devine astfel evident că noul sens al omogenității naturii — și o dată cu el deplasarea de la forme la forțe — *a precedat* teoria copernicană. El a continuat să inspire numeroase filozofii renascentiste ale naturii, atît geocentrice (ca a lui Telesio) cît și heliocentrice, chiar după publicarea lui *De revolutionibus*. Teoria copernicană a avut totuși un rol crucial în promovarea acestui nou sens, similar în multe privințe felului în care a promovat sensul infinitului. La timpul cuvenit, sistemul planetar heliocentric a fost plasat într-un univers infinit și omogen deopotrivă. Dar deși este adevărat, teoretic precum și istoric, că toate trei tezele

pot fi susținute independent, iar cîteodată au și fost, nu mai puțin adevărat este că ele prezintă o afinitate una față de cealaltă: *o dată clar definite*, ele sunt mai ușor de susținut împreună decît separat.

„Afinitate" este un termen vag; îl folosesc în sens mai mult sau mai puțin apăsat. Un sistem heliocentric nu necesită un univers infinit — ci doar unul enorm de mare — pentru a explica imperceptibilitatea paralaxei stelelor fixe. Lucru admis ca evident încă din Antichitate.[139] Chiar și un univers geocentric poate fi imaginat ca infinit — cum o dovedesc numeroasele discuții medievale despre ipotetica pluralitate a lumilor sau despre spațiul imaginar extramundan —, dar trebuie totuși spus, într-un sens slab, că e mai ușor să declari despre un univers heliocentric că nu este doar imens, ci și virtual infinit. Însuși Copernic a refuzat să se pronunțe.[140]

În vremea lui Copernic, infinitatea universului încetase de mult să mai fie privită ca propoziție absurdă. Dimpotrivă, o observație întîmplătoare a lui Nicole Oresme dezvăluie, mai mult decît majoritatea discuțiilor medievale formale despre posibilitatea și natura spațiului, o importantă schimbare în climatul de opinie determinat de „infinitist". Este tendința noastră naturală, afirmă el, să concepem universul ca infinit; doar știința — se referă evident la cosmologia lui Aristotel — ne învață că nu este așa.[141] Finitudinea lumii fusese pînă atunci o propoziție de bun-simț, dacă nu chiar de la sine înțeleasă: a devenit contraintuitivă, cel puțin în unele medii, mult înainte de răspîndirea revoluției copernicane. Filozofia naturală din secolele XV și XVI nu este capabilă să spună care dintre adevărurile despre spațiu sunt „intuitiv" adevărate.

Imaginea unui univers omogen era și ea, cum am văzut, independentă de dimensiunea universului. Cum demonstrează Cusanus, nu era în nici un caz necesar ca unui univers finit să i se atribuie un centru absolut, ca să nu mai vorbim de „locuri speciale" preferențiale. Dar oare ipoteza heliocentrică nu atrăgea prăbușirea deosebirii dintre corpurile și regiunile „celeste" și cele „terestre"? Nu în mod necesar — e posibil ca însuși Copernic să fi sprijinit această distincție, deși nu cred.[142] Heliocentrismul și omogenitatea au, după părerea mea, o afinitate mult mai puternică decît heliocentrismul și infinitul. Trebuie căutate motive speciale care să explice de ce și în ce sens un univers heliocentric continuă să implice o separare totală a regiunilor celeste de cele terestre. De fapt, evidențe empirice vizînd omogenitatea naturii — de pildă dovezi ale coruptibilității corpurilor cerești (comete) sau ale trăsăturilor neregulate similiterestre ale lunii — au fost avansate ca probe în sprijinul teoriei copernicane; și tot ce a putut face cardinalul Bellarmino a fost să sublinieze că nu erau dovezi convingătoare.[143] Pe scurt, teoria heliocentrică precum și infinitatea și omogenitatea universului, o dată ce au fost clar definite, erau mai ușor de susținut împreună decît separat: păreau, în ultimă instanță, să se confirme reciproc. Teoria copernicană sporea semnificația uniformității naturii — la fel ca și infinitatea universului — fără a iniția ori a necesita o poziție teoretică: era un catalizator pentru noua semnificație a omogenității, nu autorul acesteia.

5. Interpretări protestante privind prezența lui Dumnezeu

Noile cosmologii ale lui Telesio, Cardano, Campanella și Bruno sunt marcate de o tendință către reducționism speculativ. Obsesia scolastică privind precizia termenilor și univocitatea a fost abandonată de o generație care credea că „adevărata filozofie" trebuie să se preocupe de natura însăși, nu de cuvinte. În ce măsură un asemenea univers a devenit mai lesne susceptibil de interpretări panteiste vedem nu doar la Ficino sau Bruno, ci chiar în gîndirea lui Cusanus: lumea este o explicație, o autoexprimare a lui Dumnezeu — Dumnezeu s-a contractat într-o lume. Dumnezeu a început, se pare, să-și redobîndească un corp. Lumea și-a recîștigat semnificațiile simbolice. Putem presupune fără teama de a greși că, exceptînd cîțiva intelectuali medievali, lumea nu le-a pierdut în întregime.

A contribuit oare Reforma ca Dumnezeu să-și redobîndească corpul? Am argumentat mai devreme că temerile creștine față de doctrinele panteiste nu proveneau doar din frica de a deifica natura, ci, mai concret, din frica de a nu dilua semnificația prezenței reale, particulare și selective a lui Cristos în ostie, așa cum este oficiată de ierarhia preoțească. Teologia protestantă a pierdut această teamă. Chiar în doctrinele despre sacramente, se poate urmări pînă la capăt imaginea profund transcendentă sau profund imanentă a divinului, pretinzînd de fiecare dată că este conformă cu Scripturile. Pentru Zwingli (și pentru Karlstadt ori alții dinaintea lor), cuvintele „Acesta este trupul meu" aveau doar semnificație simbolică.[144] Luther a susținut de la început prezența reală a lui Cristos în ostie. Preferința lui pentru doctrina consubstanțierii în defavoarea celei a transsubstanțierii, deși se baza pe o tradiție minoritară din gîndirea scolastică, putea fi influențată de noua înțelegere a naturii discutată mai sus. În Evul Mediu, imaginea unor substanțe care se întrepătrund nu era mai puțin o problemă conceptuală decît conceperea unor accidente în lipsa unui subiect propriu. Completa întrepătrundere a corpurilor, *velut ferrum ignitum*[145], a devenit mult mai puțin respingătoare simțului comun din perspectiva unei înțelegeri a naturii în mai mare măsură orientată de concepția stoică. Preferința lui Luther nu avea, cu siguranță, o mai bună fundamentare în Scripturi. Dar, spre deosebire de predecesorii medievali ai ambelor doctrine, Luther n-a putut niciodată să încuviințeze sensul accentuat locativ al prezenței reale. Corpul lui Cristos aflat „la dreapta lui Dumnezeu" nu este un lucru distinct în spațiu precum „o pasăre într-un copac". Partea dreaptă a lui Dumnezeu reprezintă omnipotența lui.[146] Corpul lui Cristos a fost și este întotdeauna pătruns în întregime de natura lui divină. Și, asemeni puterii și esenței lui Dumnezeu, și corpul lui Cristos se află pretutindeni (*ubique*) întotdeauna. Comuniunea este doar prilejul cu care creștinii sunt îndrumați de cuvîntul lui Dumnezeu unde să se concentreze pentru a descoperi prezența lui Cristos. Protestantismul avea mult mai puțin a se teme de înclinațiile panteiste decît catolicismul: într-adevăr, acestea apar mai des. Gîndirea lui Jakob Böhme era mai bogată sau mai profundă[147] decît panteismul vulgar al bietului morar de la țară pomenit înainte, dar principala deosebire dintre ei este că Böhme n-a fost ars pe rug. Pe de altă parte, teologia protestantă încuraja și univocitatea, cel puțin la nivelul exegezei, pretinzînd o întoarcere la *sola scriptura*.

Am impresia că doar în secolul al XVII-lea ambele tendinţe au convers către o imagine unitară a lumii, şi anume preocuparea nominaliştilor pentru o univocitate cu concepţia renascentistă a omogenităţii naturii — o *singură* natură înzestrată cu forţe care să înlocuiască numeroasele naturi statice aristotelice. Se prea poate ca teologia protestantă să fi acţionat uneori ca un catalizator al fuziunii. O dată cu convergenţa celor două idealuri ale ştiinţei, s-a deschis calea către viziunea unei fizici unificate şi matematizate, în care spaţiul euclidian era însăşi întruparea ambelor idealuri. Acum şi numai acum este cazul să se ia o decizie fermă privind felul în care trebuia înţeleasă omniprezenţa lui Dumnezeu — la care luteranii au adăugat omniprezenţa corpului lui Cristos; să se hotărască dacă Dumnezeu trebuie aşezat înăuntrul universului, cu sau fără corp, sau în afara lui. Apărarea făcută de Pascal în favoarea unui limbaj metaforic-simbolic al teologiei a fost excepţia, nu regula.[148] Savanţii şi teologii din secolul al XVII-lea se exprimau în proză pură; dar, spre deosebire de Monsieur Jourdain, o ştiau.

E. DESCARTES ŞI MORE

1. Dilema lui Descartes

Universul, devenit în secolul al XVII-lea lipsit de echivocitate şi omogen, a inspirat fuziunea dintre teologie şi fizică într-o măsură necunoscută pînă atunci ori după aceea. Argumentele teologice şi fizice au ajuns aproape indiscernabile. Această împrejurare a adus cu sine şi avantaje şi dezavantaje, atît pentru teologie cît şi pentru fizică. Cîteva din cele mai presante probleme teologice ale Evului Mediu, de exemplu cum să traduci nemurirea sufletului sau *creatio ex nihilo* în termeni peripatetici, s-au risipit o dată cu îndreptarea atenţiei asupra noilor sisteme fizice. Eternitatea lumii şi concepţia despre suflet ca principiu organizatoric al corpului erau parte integrantă a fizicii şi psihologiei lui Aristotel, deşi erau inacceptabile din punct de vedere teologic. Începuturile fizicii moderne puteau susţine cu uşurinţă o cosmogonie şi o eshatologie originale, altfel spus, o concepţie despre un univers care ia fiinţă şi aproape dispare la sfîrşitul zilelor. Pe de altă parte, în locul problemelor soluţionate, secolul al XVII-lea s-a văzut totuşi confruntat cu altele noi, generate de nevoia învestirii anumitor theologumene cu semnificaţie fizică precisă. Fizica lui Descartes este un exemplu în acest sens.

Viziunea lui Descartes despre universul material şi omogen guvernat întotdeauna şi pretutindeni de aceleaşi legi neechivoce, adică matematice, i-a fascinat chiar pe gînditorii care i-au sesizat lacunele. Şi lacunele acestui sistem sunt nenumărate; ele rezultă în principal din exact aceleaşi circumstanţe responsabile de fascinaţia acestuia. În zelul pentru matematizarea completă a fizicii, Descartes a admis un singur atribut indispensabil materiei: întinderea. Corpurile nu sunt altceva decît lucruri întinse (*res extensae*). Spaţiul şi materia aveau aşadar aceeaşi semnificaţie: lumea materială este un continuum infinit şi, de fapt, toată materia este o singură substanţă. Mişcare înseamnă că un corp se deplasează din

vecinătatea unor corpuri în vecinătatea altora; este un concept în întregime relativ.[149] Întrucît toate corpurile se mișcă simultan, ce înseamnă de fapt că se mișcă? Iar dacă un corp în mișcare se ciocnește de altul și ambele se mișcă în aceeași direcție, oare nu formează ele un singur corp? Evident, Descartes nu dispune de un principiu al individuației pentru corpuri izolate ca entități fizice.

În plus, la Descartes, faimoasele reguli ale mișcării par să presupună impenetrabilitatea corpurilor care se ciocnesc.[150] Pe de altă parte, mișcarea corpurilor în geometria euclidiană — de pildă în demonstrațiile de congruență — presupune întotdeauna întrepătrunderea (liniilor, suprafețelor) diferitelor corpuri sau suprapunerea acestora. Impenetrabilitatea *nu* poate fi în mod cert dedusă din caracteristicile geometrice ale corpurilor ca obiecte întinse, chiar dacă o înțelegem în sensul minimal că un corp nu poate ocupa simultan și integral același loc cu altul. Însă o dată ce Descartes a făcut această presupunere, el a avut dificultăți în a explica originea diferitelor stări de densitate sau fenomenul elasticității. Mai mult, existența unor corpuri solide care „gonesc" unul spre altul fără nici un obstacol intermediar contrazice imaginea de continuum a materiei. Din exact același motiv, și cele două legi ale inerției formulate de Descartes sunt condiționări contrafactuale: nici un corp nu poate fi separat de alte corpuri astfel încît să se deplaseze rectiliniu și uniform; drept care, Descartes vorbește numai de „tendința" corpurilor de a se mișca în acest fel, „în măsura în care pot să o facă" — dacă sunt „considerate în sine".[151] Într-adevăr, la Descartes, unica modalitate judicioasă de interpretare a legilor și regulilor de mișcare, inclusiv a postulatului impenetrabilității, este de a le lua drept condiționări contrafactuale care funcționează precum cazurile-limită. Fizica lui Descartes este întru totul ipotetică și, la fel, cum însuși o recunoaște, reprezintă cosmologia lui: *dacă* presupunem că Dumnezeu a atribuit universului o cantitate constantă de mișcare, lăsîndu-l apoi în voia lui, *atunci* materia va forma un vîrtej din care se va ivi un sistem planetar asemănător cu al nostru. Pentru ca lucrurile să fie și mai încurcate, Dumnezeu nici măcar nu este necesar; avem nevoie numai de o cantitate de mișcare — fie și din eternitate. Exclamația lui Newton, „hypotheses non fingo" / eu nu inventez ipoteze /, poate viza nu numai o teorie particulară (a *vîrtejurilor*) în cadrul fizicii lui Descartes: o are în vedere în ansamblul ei.

În capitolul următor, voi argumenta faptul că matematizarea naturii de la Galilei încoace a presupus folosirea unor condiționări contrafactuale drept cazuri-limită ale realității. Impactul și noutatea științei secolului al XVII-lea, atît a celei teoretice cît și a celei experimentale, a constat în capacitatea acesteia de a scoate lucrurile din context și a le analiza relațiile în condiții de izolare ideală. A fost o nouă formă de abstractizare sau de generalizare; și mulți dintre cei care au întrebuințat-o i-au recunoscut noutatea și faptul că se află la originea avantajului noii științe a naturii asupra celei vechi. Idealul omogenității și cel al univocității ar putea fi atinse doar cu ajutorul modelelor matematice. Dar tocmai de aici urma să apară problema: care sunt limitele abstractizării matematice? Pînă la ce punct este omul de știință îndreptățit, încurajat chiar, să „neglijeze obstacolele materiale" fără să abandoneze adevărata înțelegere a naturii? Într-adevăr, Descartes a fost un matematician prea exclusiv pentru a fi și un bun fizician: a aruncat și copilul o dată cu apa din copaie. În fizica lui nu este loc pentru corpuri elastice sau forțe

reale.[152] Mișcarea și direcția mișcării sunt întru totul suficiente pentru a determina impactul unui corp asupra altuia — care constă în transferul de mișcare de la un corp la celălalt potrivit legilor de conservare ($m \cdot v$). Așa stînd lucrurile, în fizica lui Descartes nu este loc pentru, și nici nu are semnificație, marea descoperire a lui Galilei conform căreia doar accelerația, și nu mișcarea corpurilor în cădere ca atare, este cauzată de o forță specifică, și anume de gravitație. Este o ironie faptul că Descartes, primul care a formulat corect principiul inerției, nu l-a folosit niciodată adecvat, pe cînd Galilei, care nu l-a formulat niciodată ca lege generală, l-a folosit din plin.[153] Din punct de vedere cinematic, nu există un criteriu absolut prin care mișcarea uniformă se distinge de accelerație. Luați două corpuri oarecare ce se îndepărtează uniform unul de celălalt, pornind dintr-un punct dat al unei parabole ori al unui cerc. Doar din perspectiva avantajată a unui al treilea corp ne-am putea da scama că ele își schimbă direcția; mișcările celor două corpuri le par perfect uniforme și rectilinii! Accelerațiile sunt absolute doar dacă sunt provocate de forțe reale. Descartes, formulînd o fizică pur geometrică, a „izgonit" din universul lui forțele reale.

Dacă din materie au fost eliminate forțele, cu atît mai mult au fost eliminate spiritele și Dumnezeu. Acestea sunt substanțe *sui-generis*. Unicul atribut ce caracterizează spiritul este gîndirea (lucrul la care se gîndește Descartes îl apropie cel mai mult de „intenția" fenomenologică). Dar, în acest caz, cum pot acționa spiritele asupra materiei — dat fiind că, într-adevăr, sufletul nostru acționează asupra corpului? Și cum acționează Dumnezeu asupra materiei? Ce înseamnă de fapt că Dumnezeu a implantat în materie anumite reguli și o cantitate de mișcare? Prin ce modalitate cauzală poate fi conceput acest lucru? Descartes concepe materia-în-mișcare ca lipsită de orice cauză ultimă sau scop final. Dar e la fel de dificil de văzut cum ar putea să intervină un spirit în acest sistem închis de cauzalitate prin mișcare. Dacă animalele sunt *automate* pure, de ce n-ar fi astfel și toate acțiunile corpului omenesc? În concluzie, cum vom vedea, Descartes susține un voluntarism mai radical decît al celor mai radicali nominaliști. Dumnezeu este înainte de orice atotputernic și autodeterminat; toate celelalte atribute ale lui depind de voința lui. Dacă ar dori-o, ar putea invalida ideile noastre „clare și distincte": chiar și adevărurile eterne sunt condiționate de voința lui.[154] În ultimă instanță, demarcația netă dintre materie (întindere) și spirit (gîndire), sursa atîtor necazuri în sistemul lui Descartes, se justifică prin faptul că ea constituie o idee „clară și distinctă". Ar putea oare Dumnezeu să o invalideze? Sau ar putea oare Dumnezeu crea o lume în care spiritele să fie întinse?

Aceste întrebări, cît și altele similare, sunt atît de natură teologică cît și fizică. Ele își au originea în unica fuziune carteziană a argumentelor teologice și fizice, astfel încît legile fundamentale — legea inerției și conservarea mișcării — să fie deduse din prima lege a fizicii: constanța lui Dumnezeu. Dumnezeu este constant, adică nu se schimbă fără a avea un motiv suficient — căci este de asemenea bun.[155] La fel, prezența lui Dumnezeu în lume este înțeleasă neechivoc: nu este nici materială, nici simbolică — este metafizică doar în sensul că toate celelalte ființe depind, în orice moment al existenței lor, de voința lui Dumnezeu de a le păstra. Medievalul *esse per potentiam* este doar o relație de

implicare logică. Această idee a servit, ca o ironie a sorții, teologilor calviniști în combaterea noțiunii (luterane) de omniprezență a corpului lui Cristos.[156]

2. *Soluția lui More*

Henry More și-a dezvoltat pozițiile în dialog constant cu și împotriva lui Descartes. Se acordă o importanță deosebită insistenței atribuite naturii absolute și infinite a spațiului gol.[157] Impresia mea este că aceasta constituie doar o preocupare secundară a lui. Contrar lui Descartes, poziția lui fundamentală, niciodată modificată ori atenuată, a susținut natura întinsă a spiritelor. Prezența spiritelor (și finalmente a lui Dumnezeu) în lume nu era doar metafizică, în calitate de substanțe, ci și fizică: ele au, precum corpurile, dimensiune. În opinia lui More, în acest mod puteau fi soluționate o mare parte din problemele lui Descartes: interacțiunea psihofizică (*commercium mentis et corporis*), prezumția mișcărilor absolute și, de aici, introducerea forțelor reale în materie — o modalitate de a trata impenetrabilitatea ca o condiție reală a corpurilor, mai degrabă decît una ipotetică — printr-o cauzalitate divină echivocă. Văzute din această perspectivă privilegiată, preocupările și soluțiile lui More nu erau foarte departe de cele ale lui Leibniz.

Spiritele și corpurile sunt *res extensae*. Se cuvine să spunem (deși contra obiecțiilor lui More) că spiritele și corpurile solide sunt corpuri în majoritatea sensurilor acestui cuvînt: ocupă locuri și pot interacționa unele cu altele ca și cu ele însele. Diferența dintre spirite și corpuri stă în natura forțelor pe care le reprezintă. Corpurile, deși pot fi sfărîmate, sunt impenetrabile; spiritele, chiar dacă sunt indivizibile, sunt penetrabile. Spiritele pot pătrunde corpurile și se pot pătrunde reciproc; se pot de asemenea contracta și dilata.[158] Dacă stăm să ne gîndim, înțelegem motivul pentru care More consideră ambele proprietăți ca una: cînd spiritele se întrepătrund reciproc, intensitatea lor crește; la fel, dacă un spirit se contractă. Fizica stoicilor a susținut stări întru totul similare pentru pneumă și a folosit analogia valurilor care se întorc. Poate că sub influența metodei scolastice a *latitudo formarum*, More a denumit această proprietate „spisitudine"[159] și a adăugat că poate fi imaginată ca o „a patra dimensiune". Corpurilor în și prin sine le lipsește spisitudinea. Dat fiind că în natură toate corpurile sunt pătrunse de o formă de spirit, capacitatea unui corp complex de a-și păstra dimensiunea indică o anumită spisitudine constantă. Orice schimbare într-un corp se explică prin spiritul care-l pătrunde, ceea ce constituie doar un alt mod de a spune că există forțe reale răspunzătoare de mișcările absolute. Spiritele sunt forțe. Forțe, proprietăți, spirite sunt adesea termeni interschimbabili. Prin putere mecanică, More înțelege „cantitate de mișcare" (Descartes); spiritele posedă „putere plastică".[160] Dacă spiritele sunt admise în sfera naturii, materiei ca atare i se pot atribui toate proprietățile pe care i le atribuie Descartes: incapabilă de automișcare, nu posedă forțe proprii, mișcarea ca atare este întotdeauna relativă și poate, prin urmare, să asculte de regulile geometrice ale lui Descartes. Deosebirea dintre spisitudinea fixă și cea mobilă, sau dintre forțele plastice și cele mecanice, nu este departe de distincția leibniziană între forța moartă și cea vie (*vis viva*)[161] — fapt de care Leibniz a fost poate conștient, prețuindu-l pe More.

Acesta este conturul teoriei elaborate de More pe parcursul a mai mult de 15 ani. Ea prezintă afinități atît cu filozofiile renascentiste ale naturii (la Telesio mai ales) cît și cu fizica stoică. Totuși, în contrast cu ambele, More nu ține seama doar de omogenitatea universului lui (și al lor) însuflețit, ci dorește ca noțiunile de forță, spirit și materie să fie „clare și distincte" — altfel spus, neechivoce. Procedînd astfel, a fost în măsură să rezolve parte din problemele cele mai stringente ale lui Descartes, creînd în schimb probleme noi. A putut soluționa, *more suo*, dilema psihofizică a lui Descartes, însă Dumnezeul lui își are propriile dificultăți.

Asemeni Dumnezeului lui Descartes, cel al lui More este Spirit Conducător. Toate celelalte spirite sau forțe depind de el. Cîtorva spirite le lipsește reflecția și discernămîntul, ca de pildă *anima mundi* (stoică)[162]; unele o posedă; Dumnezeu este punctul nodal în ierarhia spiritelor (sau ideilor). În sensul că Dumnezeu este spirit, More admite, deși la început nu fără unele ezitări, că are întindere; dar, contrar celorlalte spirite, întinderea lui este infinită — este spațiul însuși. Acest lucru ne obligă să-i negăm lui Dumnezeu ceea ce More atribuie spiritelor — și anume spisitudinea. Dumnezeu nu se poate dilata sau contracta: asemeni spațiului, este mereu același.[163] Unica modalitate prin care putem evita interpretarea acestei circumstanțe în sensul unei deficiențe sau imperfecțiuni este următoarea. Încă o dată, contrar lui Descartes, spiritele și Dumnezeu nu sunt substanțe absolut distincte. Dumnezeu este mai curînd spiritul tuturor spiritelor, sursa și locul lor. Teologia lui More este emanaționistă, nu întru totul diferită de speculațiile cabaliste pe care le admira: Dumnezeu este cu adevărat *'en sof* (*infinitum*), atît identic cu, cît și diferit de puterile (*sefirot*) a căror sursă este. Cred că relația lui More cu Cabala iudaică (și creștină) îmi confirmă interpretarea: el critică simbolismul antropomorf al corpului lui Dumnezeu (*'adam kadmon*).[164] Nici „spațiul gol" al Cabalei lurianice nu-l impresionează: îl critică, întrucît este finit și rezultat al contractării (*tsimtsum*) luminii infinite originare, altfel spus, a lui Dumnezeu (*or 'en sof*).[165] Numai spiritele derivate, ne amintim, se contractă; Dumnezeu nu o face. În schimb, More este influențat de structura și procesul emanativ al forțelor divine, de viziunea lui Dumnezeu ca armonie echilibrată a unor aspecte interactive și reactive. La More, conceptul de divinitate echivalează cu conceptul totalității armonioase a tuturor forțelor mecanice și intenționale din univers. Un asemenea Dumnezeu nu poate fi decît rațional.[166] El întruchipează însăși πρόνοια într-un mod foarte asemănător cu pneuma stoicilor. Prin aceasta, el se deosebește din nou de Dumnezeul lui Descartes, pentru care voința avea întîietate asupra rațiunii.

F. HOBBES, SPINOZA ȘI MALEBRANCHE

1. De la două substanțe la una singură: Spinoza

Remarcile disparate ale lui Hobbes asupra imposibilității de a concepe substanțele necorporale sunt parte a teoriei sistematice despre limbaj, teorie pe care

o voi discuta într-un capitol ulterior. În reconstrucția unui limbaj științific precis și neechivoc, el vedea cîteodată esența științei însăși, nu doar instrumentul ei. Încă de la începuturile carierei sale literare, a crezut că, la urma urmei, toate fenomenele ar putea fi reduse științific la termeni de materie-în-mișcare. În acest sens, era un „filozof mecanicist", luptînd împotriva cauzelor ultime, a formelor substanțiale, a speciilor sensibile sau inteligibile, pe scurt, împotriva a tot ce provenea din disprețuitul vocabular al scolasticii. Geometria urma să fie modelul noii fizici și în sensul „noii metode" de teoretizare politică: în geometrie, mai mult decît în oricare altă știință, omul își construiește obiectele cunoașterii — iar Hobbes credea că „adevărul" și „construibilul" sunt sinonime.[167]

Spinoza a fost singurul gînditor din secolul al XVII-lea care i-a atribuit explicit și fără echivoc lui Dumnezeu un corp. I-a trebuit totuși o oarecare perioadă de timp ca să ajungă la această concluzie: a respins-o la începutul carierei filozofice. Teoria lui Spinoza despre omniprezența lui Dumnezeu este unul din acele rare prilejuri în care putem identifica nu numai o schimbare de la o poziție opacă sau confuză la una mai articulată; putem identifica o *autentică* schimbare de poziție într-o chestiune fundamentală.

Singura carte pe care Spinoza a publicat-o sub nume propriu a apărut în 1663.[168] Era o expunere *more geometrico* a „principiilor de filozofie" ale lui Descartes căreia Spinoza i-a adăugat o anexă „conținînd reflecții metafizice". După cîte s-ar părea, Spinoza avea intenția ca expunerea să includă doar acele propoziții pe care, fie le-ar putea atribui direct lui Descartes, fie ar putea susține cu o conștiință împăcată că îi clarifică pozițiile sau i le face mai consecvente. Unele corecții la fizica lui Descartes aveau singura menire de a-i da mai multă consecvență. În anexă își propusese, fără s-o spună, să dezvolte acele consecințe ale sistemului lui Descartes pe care le știa în conflict acut cu pozițiile acestuia. E posibil ca nu toate să reflecte propriile-i poziții din acel moment. Și totuși, unele sunt atît de viguros apărate, chiar dacă se află (sau par) în contradicție cu angajamentele lui moniste, încît ne întrebăm dacă evoluția lui Spinoza către *Etică* nu putea lua o turnură dialectică. În expunere nu tratează relația suflet–corp — care constituia, atît în ochii prietenilor cît și ai adversarilor, călcîiul lui Ahile în sistemul lui Descartes — sau doctrina despre spirit. În *Cogitata*, se ocupă de toate acestea, și întotdeauna în legătură cu implicațiile teologice. Este într-adevăr o dovadă a familiarizării cu terminologia scolasticii tîrzii, terminologie utilizată din abundență aici, dar eliminată aproape cu totul în *Etica* de mai tîrziu.

Descartes a admis că întreaga materie formează o singură substanță. În *Cogitata*, Spinoza face aluzie la o teorie care ar soluționa problema suflet–corp la Descartes. Acea teorie nu este formulată direct și fără echivoc din aceleași motive pentru care Spinoza s-a împotrivit să-și publice vreuna din adevăratele opinii: era un om prudent. Și nici nu și-a elaborat pînă la perfecțiune tehnica *Tratatului teologico-politic* — și anume folosirea unor termeni tradiționali cărora le conferă o semnificație, aproape inversă. Spinoza sugerează de fapt recunoașterea a numai două substanțe: spiritul și materia, prima constînd exclusiv din idei, cealaltă din întindere; „și, exceptîndu-le pe cele două, nu cunoaștem alta".[169] Pe cînd el distinge limpede Dumnezeu de materie, distincția dintre gîndirea lui

Dumnezeu (care este și voință) și a noastră este ambiguă și relativă. Spinoza a demonstrat anterior că împărtășim cu Dumnezeu toate ideile noastre clare și distincte; suntem în el ca obiecte ale gîndirii lui.[170] Dar Dumnezeu este necorporal — lucru afirmat și de Descartes. Spinoza adaugă: materia își datorează existența lui Dumnezeu, dar reprezintă o ființare distincă, și nu este necesară o comunicare între materie și formă, exceptînd faptul că Dumnezeu are — iar cîteodată și noi, în măsura în care dispunem de idei adecvate — cunoștință de toate constelațiile materiale.[171] Omniprezența, sau nemărginirea lui Dumnezeu, este „îndeobște" (*vulgo*) înțeleasă ca omniprezența spațială a lui Dumnezeu. „Dacă Dumnezeu, spun ei, ... n-ar fi pretutindeni, înseamnă fie că nu se poate afla oriunde dorește să se afle, fie că ar trebui în mod necesar [N.B.] să se deplaseze."[172] Sursa erorii constă în faptul că ei îi atribuie lui Dumnezeu dimensiune și, în consecință, nu vor ca aceasta să fie finită. Spinoza respinge și distincția făcută de „unii" între o triplă nemărginire „de esență, putere și prezență" (*de* și nu *prin*). Acestea sunt jocuri de cuvinte, căci esența, puterea și prezența trebuie să fie absolut convertibile în Dumnezeu.[173] Omniprezență înseamnă în primul rînd că nici un lucru nu există dacă nu este recreat de Dumnezeu în fiecare moment, adică dacă nu i se conferă ori confirmă existența.

„Argumentele lor se străduiesc să afirme nemărginirea lui Dumnezeu pe baza proprietăților de întindere; nimic mai absurd." Chiar dacă intenția lui Spinoza în acest pasaj era doar să repete poziția lui Descartes, el nu ar fi ponegrit ideea că Dumnezeu are întindere, numind-o „vulgară" și „absurdă", dacă ar fi fost și propria-i poziție în acel moment. Dar nu era. Mai mult, doctrina celor două substanțe nu-i aparținea nici lui Descartes; Descartes admitea, pe lîngă unica substanță întinsă, un număr de substanțe care să cuprindă sufletele, îngerii și pe Dumnezeu. Dar în *Cogitata*, Spinoza pare să opteze pentru o *singură* substanță gînditoare, sufletele fiind, după cîte se pare, tot atîtea modificări ale acesteia. Poziția lui ar putea fi interpretată drept ocazionalistă, dacă n-am ști, din „Tratatul scurt" (*Korte Verhandeling*), că angajamentul pentru monism este anterior lucrării *Cogitata*. Pentru a complica și mai mult lucrurile, doctrina celor două substanțe este pusă acolo în gura „patimii" (*Begerlijkeit*), iar nu a „dragostei" ori a „înțelegerii"[174]: ceea ce înseamnă practic a o califica drept „vulgară". Fie acceptăm interpretarea lui Strauss conform căreia Spinoza încearcă în *Cogitata* să șteargă urmele propriilor idei într-atît, încît le ridiculizează pe față, fie trebuie să căutăm altă explicație. De observat că în *Korte Verhandeling* Spinoza nu rezolvase apăsătoarea problemă suflet–corp. Poate că i-a găsit pentru o vreme (în *Cogitata*) soluția într-o doctrină cu două substanțe care să constituie totuși o *entitate*. El se ferește să susțină pe față în *Cogitata* acest aspect. Dacă a împărtășit pentru scurt timp o asemenea idee, aceasta i-a putut fi sugerată chiar de doctrina consubstanțierii pe care am discutat-o mai sus.

În *Etică*, cele două substanțe au devenit una, iar Spinoza nu se arată deloc intimidat de concluzia explicită conform căreia Dumnezeu este, sau are, un corp. „Toți care au meditat asupra naturii lui Dumnezeu au negat existența lui corporală, dovedind-o cel mai bine astfel: prin corp înțelegem o cantitate care are lungime, lățime și adîncime definind o figură; nimic mai absurd decît a i-o

atribui lui Dumnezeu — o ființă infinită."[175] Poziția combătută aici era tocmai cea atît de viguros apărată în *Cogitata*. Faptul că Dumnezeu, cum susține el, este o substanță corporală rezultă din definiția dată de el substanței și atributelor, care îi lasă doar o substanță cu două atribute — *cogitatio* și *extensio*. Oare asta nu înseamnă că corpul lui Dumnezeu este divizibil? Nicidecum: în măsura în care este *substanță*, el este indivizibil.[176] Modificările și configurațiile dinăuntrul materiei nu-i încalcă unitatea substanțială mai mult decît îi încalcă modificările și configurațiile gîndirii unicitatea minții divine ori atributul gîndirii. Gîndirea și materia nu acționează una asupra celeilalte; mai degrabă ordinea ideilor și configurațiile lor este aceeași cu ordinea și înlănțuirea lucrurilor[177]: sunt două moduri de exprimare aflate în corespondență biunivocă. Univocitatea și omogenitatea au devenit două aspecte ale naturii întru totul comparabile.

Dificultățile acestei teorii nu sunt nici mai mari nici mai mici decît ale altor încercări de a demonstra o corespondență biunivocă între spirit și materie. În particular, e greu de văzut exact, dată fiind puzderia de idei corespunzînd unei anumite configurații materiale — pe scurt, dată fiind ideea de corp — ce înseamnă să ai o idee despre acea idee, sau cum se poate spune că ideea unei idei se referă la orice constelație materială suplimentară. Dar teoria lui Spinoza are și multe avantaje în comparație cu cea a lui Descartes, dincolo de arhidezbătuta dilemă suflet–corp. Descartes nu poate înzestra ideile confuze cu o realitate; *cogito*-ul lui, cum a recunoscut și Malebranche, reprezenta o bază prea îngustă pentru a porni la reconstrucția lumii. Teoria lui Spinoza permite asocierea ideilor confuze cu configurațiile materiale greșit definite.

Însăși ideea de corp ca entitate independentă este în mod obiectiv confuză. Corpurile sunt doar relativ separate unele de altele, și anume prin mișcare. Spinoza a sesizat limpede deficiențele fizicii lui Descartes, în care mișcarea era atît relativă cît și absolută. În loc să considere în cele din urmă $(m \cdot v)$ o constantă universală (de mărime oarecum arbitrară), el a considerat-o dovada relației corpurilor izolate cu mediul lor.[178] Sunt evidente semnele influenței lui Hobbes asupra fizicii lui Spinoza. Toate părțile corpurilor simple se mișcă cu aceeași viteză. Dacă se desprind, se desprind iremediabil — părțile lor se mișcă diferit, ca corpuri diferite. Ele posedă mișcare. Corpurile complexe au mișcări interne cu diferite viteze a căror sumă este $(m \cdot v)$; Spinoza putea explica astfel mult mai bine fenomenul elasticității: atîta timp cît o parte a corpurilor elastice nu se desprinde, ansamblul mișcărilor tinde mecanic să revină la echilibrul inițial, generînd astfel forțe interne. Chiar corpurile mai complexe reprezintă un sistem de mișcări în mișcare, astfel încît, dacă o parte a lor se desprinde, celelalte își mențin același raport de mișcare față de întreg, fiind chiar capabile de regenerare. Întregul univers poate fi considerat, într-un anumit sens, cel mai complex corp (*facies totius universi*), toate celelalte corpuri fiind părți relative. Dacă o singură celulă sangvină ar avea conștiință, s-ar crede mai degrabă entitate independentă decît parte a sistemului circulator.[179] Faptul că spunem despre un corp că este unic sau multiplu ține de punctul nostru de vedere, deși, conceput adecvat, poate fi un punct de vedere legitim.

Expunerea lui Spinoza cu privire la personalitatea umană și patimile acesteia corespunde întocmai teoriei lui (fragmentare) despre corpuri. În noi se află tot atîtea personalități cîte idei avem despre suma constelațiilor noastre corporale. Gîndirea noastră — ideea pe care o avem despre configurația noastră corporală — este cu atît mai clară cu cît conștientizăm mai bine relativitatea „sinelui", faptul că limitele sale sunt relative, atît dimensional (asemeni tuturor corpurilor) cît și mental: în măsura în care au idei clare și distincte, toate mințile sunt una. Fiecare ființă posedă o *conatus suum perseverare motum* / încercare de continuare a mișcării proprii / [180] — lucru adevărat pentru corpuri și pentru gînduri. Conform legii naturii, fiecare acționează potrivit *propriului* interes. Cu cît ideea înțeleptului despre sine devine mai adecvată (adică mai relativă), cu atît interesul lui se suprapune mai bine interesului tuturor sau interesului propriu al întregului. Într-adevăr, Dumnezeu „se iubește cu o dragoste infinită".[181]

2. *Malebranche și întinderea inteligibilă*

Nu este dificil să urmărim liniile gîndirii lui Spinoza de la *Cogitata metaphysica* la *Etică*. Încă din *Cogitata*, noțiunile „creație", „conservare" și legile naturii (sau *potentia Dei ordinata*) erau aproape sinonime.[182] Dar *Cogitata* dezvăluie alt filon de gîndire, în acord cu începuturile unei poziții ocazionaliste (La Forge, Cordemoy). Spinoza (asemeni ocazionaliștilor) restrînge omnipotența lui Dumnezeu la domeniul lucrurilor existente — spre deosebire de Descartes —, Dumnezeu nu creează idei și nici nu le poate anihila.[183] Lucrurile existente — materia, poate sufletele — sunt integral dependente de cauzalitatea divină, fiindcă sunt doar lucruri posibile; nonexistența lor nu implică contradicție. Sunt necesare idei „clare și distincte" chiar pentru lucrurile posibile, în sensul că ele sunt cu necesitate motivate și în mintea lui Dumnezeu. Iar Spinoza, în *Cogitata*, spre deosebire de *Etică* (unde ordinea lucrurilor corespunde exact ordinii ideilor), crede că există un surplus de *idei* față de *lucruri*, de existenți posibili față de existenții reali.[184] Doar ultimii sunt dependenți de cauzalitatea divină, adică de creație și conservare. Am văzut că întinderea este identică cu materia, fiind de fapt *o* substanță. Ca atare, nu este atribut divin: Dumnezeu din *Cogitata* este necorporal, dar „conține toate perfecțiunile întinderii, fără imperfecțiunile ei", fără divizibilitatea ei[185]: nu există altă cale de a interpreta acest pasaj decît atribuindu-i lui Dumnezeu ideea de întindere.

Într-un capitol ulterior voi discuta cum și de ce a limitat Malebranche construcția mecanică a universului doar la domeniul ideilor sau al lucrurilor posibile. Interpretarea dată omniprezenței lui Dumnezeu merită să fie menționată aici și acum, și o dată cu ea mult hulita doctrină a „întinderii inteligibile" (*étendue intelligible*) care locuiește intelectul divin.[186] „Întinderea inteligibilă infinită este doar arhetipul unei infinități de lumi posibile similare cu a noastră. Prin aceasta, înțeleg numai anumite existențe determinate — lucrurile materiale. Gîndindu-mă la această întindere, nu înțeleg substanța divină, ci doar măsura în care este reprezentativă pentru corpuri și pentru participarea acestora la ea."[187] A percepe un obiect, a-l vedea, înseamnă a-l vedea în el pe Dumnezeu, a participa la mintea

lui Dumnezeu în măsura în care ideea acelui obiect este „clară și distinctă". Nu există o garanție (cu excepția credinței) că obiectul pe care-l văd există în realitate, chiar dacă ideea mea despre el este clară și distinctă. Lumea inteligibilă are nevoie pentru reificare de un act continuu de voință a lui Dumnezeu. Pentru a exista și a interacționa, lucrurile existente depind de o singură cauză: voința divină. Aceasta este la fel de adevărat pentru interacțiunea dintre corpuri ca și pentru cea dintre minte și corp (*comercium mentis et corporis*). Ideile, pe de altă parte, sunt valabile în și prin sine; nici Dumnezeu nu le poate invalida.[188] Condiția prealabilă a tuturor ideilor despre toate lucrurile materiale posibile este întinderea — ideile nefiind decît modificări ale acesteia. Ideea întinderii este prin urmare ideea tuturor lucrurilor posibile: este modalitatea prin care „Dumnezeu este în toate în măsura în care toate sunt în Dumnezeu", căci Dumnezeu „posedă perfecțiunile tuturor lucrurilor. El deține ideile tuturor. El conține așadar, în înțelepciunea sa, toate adevărurile, atît speculative cît și practice."[189]

Această doctrină a fost considerată, de Mairan și de alții, ca vădit spinozistă.[190] Întrucît aveau în minte *Etica* lui Spinoza, indignarea lui Malebranche era justificată. Spațiul inteligibil, spre deosebire de cel al lui Spinoza, nu este întindere, ci ideea de întindere; iar ideea tuturor constelațiilor materiale posibile, contrar *Eticii* lui Spinoza, conține un surplus infinit de lucruri posibile față de cele reale. Dar am văzut că multe din pozițiile lui Malebranche erau prezente, chiar dacă vag și numai schițat, în *Cogitata metaphysica* lui Spinoza — în particular doctrina spațiului inteligibil. Nu cred că, prin forța lucrurilor, Malebranche a știut de *Cogitata* — poate că la data scrierii primei lucrări (*De la recherche de la vérité*) să nu fi avut cunoștință nici de doctrinele ocazionaliste ale lui Guelincx. Devine totuși clar că, înainte de Malebranche, soluțiile de primă urgență la o mulțime de probleme carteziene au fost căutate în aceeași direcție chiar de Spinoza.

Cu toate acestea, acea *étendue idéale* a lui Malebranche reprezintă mult mai mult decît oricare din nenumăratele idei divine, chiar mai mult decît ideea arhetipală a tuturor lucrurilor materiale existente și posibile. Este singura idee „clară și distinctă" despre infinitate care ne poate convinge de existența lui Dumnezeu.[191] Malebranche folosește ideea întinderii infinite în același fel în care Descartes folosea ideea de Dumnezeu[192]: faptul că noi, ca minți finite, o găsim în noi constituie o dovadă suficientă că ea există (ca idee) și în afara noastră; nu în mod necesar sub formă materială, dar neîndoielnic ca aspect al minții lui Dumnezeu, unicul aspect care ni se dezvăluie pe deplin prin chiar faptul că suntem conștienți de lumea din jurul nostru.

G. NEWTON

1. O teologie univocă

Despre fuziunea dintre idealul univocității, pe de o parte, și idealurile omogenității și monocauzalității, pe de alta, am spus că era însoțită de o fuziune a teologiei cu fizica într-o singură știință. La Newton, filozofia naturii dovedește acest

lucru. El pretindea că univocitatea termenilor teologici este inferioară celei a termenilor fizici. În interpretarea la I Ioan 5:7, el notează:

> În chestiunile discutabile, îmi place să mă țin de partea lucrurilor pe care le înțeleg. Stă în firea oamenilor pătimași și superstițioși ca în materie de religie să fie mereu atrași de mistere; și ca atare să le placă cel mai mult tocmai ce înțeleg mai puțin. Asemenea oameni se pot folosi de Apostolul Ioan după bunul lor plac; dar am atîta respect pentru el cît să cred că a scris lucruri bine cumpănite; și prin urmare iau drept al lui acel sens care este cel mai bun."[193]

„Cel mai bun" înseamnă aici traducerea simbolurilor și a metaforelor în afirmații univoce prin intermediul unui cod consecvent și precis. La Newton, „partea întunecată" era la fel de rațională ca partea luminoasă; e lesne de înțeles motivul pentru care Newton privea cu suspiciune teologumenele ambigue din categoria dogmei Treimii.

Despre Dumnezeu, asemeni lui Descartes, More sau Spinoza, Newton știe clar și distinct mai multe lucruri. Majoritatea acestor chestiuni țineau mai mult de activitatea lui Dumnezeu decît de esența lui. Cu toate acestea, ele se adaugă cunoașterii noastre despre Dumnezeu în același fel în care putem avea o cunoaștere precisă a forței de atracție dintre corpuri fără a-i ști cauza ori esența. Atracția dintre corpuri — susține Newton — nu este o calitate obscură, deoarece știm exact cum funcționează: ea ascultă de o relație universală cuantificabilă. La fel și Dumnezeu: nu îi cunoaștem natura, dar îi percepem acțiunile. Dumnezeul lui Newton era înainte de orice *kosmokrator*, stăpîn peste toate.[194] Se poate arăta că Newton avea nevoie de spațiu din ambele considerente: să explice realitatea forțelor și realitatea activității lui Dumnezeu. Într-un anume sens, este vorba de două aspecte ale aceluiași lucru.

2. Cele trei funcții fizice independente ale spațiului

Conceptul fizic de spațiu la Newton poartă o triplă încărcătură. Este înzestrat cu omogenitate, caracter absolut (imobilitate) și infinitate, întrucît îndeplinește trei funcții diferite, deși interdependente. Spațiul și timpul sunt întotdeauna „egale cu sine", altfel spus, fără diferențe calitative între segmentele lor. Fiind *omogene* în toate privințele, natura poate fi și ea omogenă; aceleași forțe pot acționa pretutindeni în același fel, aceleași legi ale naturii pot fi valabile pretutindeni. Faimoasa „analogie a naturii" devine posibilă doar datorită omogenității naturii. Ceea ce este mereu egal cu sine este unul în toate privințele. Înseamnă oare că spațiul este divizibil? Nu, în sens real. Dacă ar fi imaginabilă o diviziune reală oarecare a spațiului, semnificația acesteia ar trebui să fie mai mult decît una pur dimensională: un segment spațial ar avea, după spațiul din care face parte, proprietăți specifice — de pildă mișcarea (precum corpurile carteziene) sau curbura (precum spațiul nostru). La Newton, toate părțile sau pozițiile din spațiu sunt, în calitatea lor spațială, egale una cu cealaltă, și, în acest sens, indivizibile. În alt sens însă, spațiul este divizibil *ad infinitum,* deoarece este întins. Esența dimensionalității constă în separarea locurilor.[195] Această semnificație dublă a omogeni-

tății spațiului nu îi afectează conotațiile teologice. Întru cît este unul, nici chiar Dumnezeu nu îl poate rupe în bucăți. Întru cît știe că pămîntul și luna nu au aceeași localizare în spațiu, Dumnezeu l-a divizat.[196]

Oarecum asemănător cu More, Newton a presupus o omogenitate avînd o ordine inversă ordinii spațiului — densitatea absolută a particulelor corporale. Concepția lui despre mase diferite aflate în același volum presupune un număr diferit de particule de același volum care nu se pot întrepătrunde sub nici un motiv. Dacă ar putea s-o facă, nu ar mai exista măsură absolută pentru mase, și deci nici pentru forțe.[197] Particulele sunt părți din spațiu indivizibile în sens adițional. Dar spre deosebire de spațiu, a cărui indivizibilitate este concepută prin analogie cu Dumnezeu și în afara puterilor sale, corpurile elementare sunt divizibile, cel puțin pentru Dumnezeu. Acesta este, cred, înțelesul obscurei remarci a lui Newton despre capacitatea lui Dumnezeu de a divide spațiul *ad infinitum.*

În al doilea rînd, spațiul și timpul sunt *absolute* și din această pricină permit o cauzalitate univocă. Newton a afirmat doar, fără să argumenteze vreodată, natura absolută a timpului, dar e limpede motivul pentru care a avut nevoie de aceasta. Dacă relația temporală dintre două evenimente ar fi relativă, la fel ar fi și relația cauză–efect. Cît privește spațiul, Newton a admis că, în lipsa unui sistem de referință inerțial preferențial, nu există nici o modalitate de a identifica schimbarea vitezei ori a direcției — adică accelerația. Limbajul folosit de Newton este întrucîtva diferit: el credea în existența unui punct din spațiu aflat în repaus absolut.[198] Mișcarea uniformă este relativă. Dacă în spațiul lui Newton nu s-ar găsi decît două corpuri, iar ele s-ar apropia ori s-ar îndepărta uniform unul de celălalt, nu ar exista nici un mijloc prin care să stabilim care se mișcă de fapt. Prima lege a lui Newton ne asigură că această problemă nici nu are semnificație fizică, nefiind implicate forțe externe. Dacă există forțe absolute, trebuie să existe și accelerație absolută. Dar accelerația absolută necesită un punct aflat în repaus absolut. Un asemenea punct fiind dat, Newton poate identifica atît forțele interne, cît și cele externe. *Vis insita* se face simțită doar în punctul în care se modifică viteza. Punctul de repaus absolut fiind dat, putem spune că, chiar dacă ar exista un singur corp în univers, acesta ar avea forță inerțială în sensul că s-ar opune schimbării vitezei sau direcției. Forțele de atracție presupun existența a cel puțin două corpuri. Fără a avea în spațiu un punct în repaus, n-am putea face distincție între mișcarea uniformă și accelerație: din punct de vedere cinematic, termenii unuia sunt perfect traductibili în termenii celuilalt. Newton numește acest punct „centru de greutate"[199], nu fiindcă atrage corpurile — numai corpurile se atrag reciproc —, ci fiindcă îi permite să identifice greutatea, adică rata accelerației corpurilor cu mase diferite unul către celălalt. Greutatea nu este, prin urmare, niciodată proprietatea absolută a unui corp (precum *vis inertiae*), ci o relație absolută: o proprietate a lumii luate ca întreg, mai degrabă decît a părților acesteia.[200] Centrul de greutate nu este altceva decît un punct în spațiu; a spune că se află în repaus înseamnă a spune că tot spațiul este în repaus, căci spațiul este omogen. Pe cînd Leibniz, cum vom vedea, credea că forțele absolute au semnificație fără spațiu absolut, Newton nu a acceptat acest lucru. Fapt ce i-a permis, în opoziție cu Leibniz, să conceapă forța ca o succesiune de impulsuri

care poate crește, scădea ori rămîne neschimbată. El n-a avut nevoie de o lege a conservării forțelor, care îi era indispensabilă lui Leibniz.[201] Pentru a demonstra existența acestui centru de greutate, Newton a imaginat experimentul găleții cu apă care se rotește.[202]

S-a vorbit mult despre faimoasa critică adusă de Mach acestui experiment și altora similare. Ea a fost precedată de o serie aproape neîntreruptă de critici privind noțiunea de mișcare absolută, începînd cu Huygens, Leibniz și Berkeley.[203] De ce să nu presupunem că, dacă găleata ar rămîne nemișcată și întreaga masă a universului s-ar roti în jurul ei, apa de la margine s-ar ridica la același nivel? Newton n-a avut *nevoie*, se pare, de construirea unui spațiu absolut: ar fi fost un bagaj metafizic superfluu. Faptul însă e departe de a putea fi acceptat fără rezerve. Leibniz, care a abandonat distincția absolută dintre mișcarea uniformă și accelerație, a abandonat o dată cu aceasta orice indiciu cinematic de recunoaștere a forțelor: a decretat pur și simplu că acestea există. Mai mult decît atît, o teorie relativistă a mișcării trebuie să explice coincidența masei inerțiale și a celei gravitaționale, pe care o teorie absolutistă o poate lăsa neexplicată, fiind o circumstanță întîmplătoare, un dat universal al naturii. Avînd în vedere instrumentele matematice ale secolului al XVII-lea, o explicație de acest fel s-ar confrunta cu dificultăți insurmontabile. Poate că Newton nu a fost conștient de ele – de altfel nici Mach nu a fost. Dar o bună intuiție l-a ferit să adopte un concept care, pentru a avea semnificație fizică, ar fi apelat la geometria neeuclidiană. Ținînd seama de nivelul științei matematice a timpului, s-a descurcat mult mai bine cu un spațiu absolut — cu toate poverile metafizice ale acestuia.

Spațiul absolut și Dumnezeu reprezintă două precondiții ale acțiunii. Dacă universul ar consta dintr-un singur corp, numai Dumnezeu l-ar putea pune în mișcare sau opri dacă se mișcă. Dacă universul ar consta din două corpuri separate, ele s-ar pune reciproc în mișcare în măsura în care s-ar atrage reciproc. Dar care este substratul acestei forțe absolute și cum se propagă ea? Un timp, Newton a fost dispus să considere eterul drept substrat și mediu de propagare a gravitației.[204] Chiar și așa, el nu ar fi fost în stare să explice efectul instantaneu al gravitației. Mai tîrziu, cînd a început să considere *ad litteram* omniprezența spațială a lui Dumnezeu, a putut pune conservarea și mijlocirea ei în seama lui Dumnezeu — sursă a oricărei puteri.

În fine, spațiul este *infinit*. În caz contrar, nu i-ar putea fi atribuit fără rezerve lui Dumnezeu. Spațiul infinit îi permite lui Dumnezeu, în omnipotența sa, să creeze și alte lumi decît a noastră (voi discuta acest aspect în capitolul următor). Mai existau și motive fizice temeinice pentru a presupune infinitatea spațiului. Prima lege a lui Newton ar fi încălcată ori de cîte ori un corp în mișcare uniformă ar atinge limita universului, în cazul în care o asemenea limită este dată.[205] Toate corpurile din spațiu s-ar strînge într-un corp unic dacă Dumnezeu nu le-ar ține la distanță: întrucît ținerea lor la distanță ar trebui să compenseze forța de atracție, se presupune că ar exista o lege suplimentară de respingere. Newton a avut aceeași problemă și cu sistemul solar, în pofida infinității spațiului; dar aceasta constituia o problemă aparte pe care Dumnezeu o putea soluționa printr-o dispensă specială, dîndu-le ocazional planetelor noastre un impuls suplimentar,

astfel încît gravitația soarelui să nu le devieze de pe orbite. Calculele lui Newton l-au determinat probabil să creadă că, în timpul celor 5500 de ani ai creației, Dumnezeu n-a avut nevoie să suplimenteze accelerația planetelor pentru a le menține pe orbite[206]; dar Dumnezeul lui, spre deosebire de cel al lui Descartes, nu era defel un domn leneș care nu intervine în creație. Aceleași calcule puteau să îi fi servit lui Newton și la formularea obiecțiilor la previziunile apocaliptice legate de sfîrșitul lumii, atît de comune printre teologii radicali din vremea lui. Contra acestora el susținea că profețiile nu ne-au fost date pentru a prevedea viitorul, ci doar ca să ne ajute să interpretăm și să înțelegem cursul evenimentelor trecute; cum altfel putea fi menținut liberul arbitru? Și fiindcă nu știm cînd și dacă Dumnezeu se va abține să corecteze orbitele planetare amenințate, nu putem calcula cu ajutorul științei data sfîrșitului lumii.[207] Leibniz, care se opunea multor poziții teologice ale lui Newton, era iritat în special de această imagine de ceasornicar nepriceput a lui Dumnezeu, mecanismul creat de el avînd continuu nevoie de reparații.

3. Semnificația teologică a triplei poveri

Prin urmare, fiecărui aspect al spațiului lui Newton i se asocia o realitate fizică; fiecare evidența alt ideal al științei. Considerentele fizice l-au determinat să-i afirme omogenitatea, caracterul absolut și infinitatea. Dar care este substratul căruia spațiul și timpul îi sunt inerente ca atribute absolute? Ce realitate ar avea ele (așa cum și trebuie să aibă) dacă toate corpurile ar fi anihilate (așa cum Dumnezeu poate s-o facă?)[208] Încă de la început, Newton a susținut că spațiul și timpul sunt atribute explicative ale omniprezenței și eternității lui Dumnezeu, cîtă vreme aceste atribute trebuie înțelese literal și fără echivoc. Prezența lui Dumnezeu în spațiu i-a permis nu doar să acționeze în spațiu — la nevoie, Newton ar fi consimțit că Dumnezeu putea acționa și la distanță —, ci să fie purtătorul real, sau substratul forțelor dintre corpuri. Și, în sfîrșit, spațiul este cu adevărat un *sensorium Dei*, un „organ de simț" al lui Dumnezeu.

Observăm că Newton folosește această expresie enigmatică în primul rînd ca negație sau distanțare, altfel spus, în sens critic. Nu se cuvine să spunem că toate lucrurile *sunt* în Dumnezeu sau fac parte din el, căci Dumnezeu nu are corp:

> Și totuși nu trebuie să considerăm lumea corpul lui Dumnezeu, sau numeroasele părți ale acesteia drept părți ale lui Dumnezeu. El este o ființă uniformă, lipsită de Organe, Membre sau Părți, iar acestea îi sunt creaturi subordonate, supuse voinței lui; iar el nu este sufletul lor într-o măsură mai mare decît este Sufletul Oamenilor Sufletul Speciilor Lucrurilor purtat prin organele de Simț către Locul Senzației lor, unde le percepe printr-o prezență nemijlocită.[209]

Cu alte cuvinte, relația dintre Dumnezeu și entitățile din spațiu (creaturi) este analoagă cu cea dintre subiectul sensibil și senzațiile acestuia. Despre senzație se poate spune că se află „înăuntrul locului senzației" — senzoriul —, fără ca totuși obiectul ei să fie o parte a subiectului care simte. Newton neglijează aspectul asimetric al analogiei sale. Cîtă vreme senzațiile noastre — „speciile sensibile" ale

idiomului scolastic folosit aici de Newton — pătrund în senzoriu, în locul senzației, din afara lui; situația este total diferită în ceea ce privește senzoriul lui Dumnezeu. Referitor la Dumnezeu, „în afara" și „înăuntrul" *sensorium*-ului nu pot fi văzute ca *două* locuri: ele sunt unul și același loc. Spațiul este locul obiectelor și în același timp locul intuiției lui Dumnezeu despre aceste obiecte. Cu alte cuvinte, atît obiectele cît și speciile sensibile sunt același lucru pentru Dumnezeu. Așa stînd lucrurile, cum putea Newton să evite concluzia conform căreia toate ființele sunt literalmente în Dumnezeu? Uneori aproape că o admite.[210] În felul său, Newton a folosit diferitele proprietăți ale spațiului pentru a arăta cum este Dumnezeu în lucruri „prin esență, putere și cunoaștere". Asemeni predecesorilor medievali, era preocupat să nu uite de transcendența lui Dumnezeu dincolo de imanența sa. Și tot asemeni lor, a izbutit cu greu. Dar, spre deosebire de ei, ideea de omniprezență întruchipa la el noile idealuri de univocitate și omogenitate.

H. LEIBNIZ

1. Interpretîndu-l pe Leibniz

„A fost o vreme", ne spune Leibniz, „cînd credeam că toate fenomenele de mișcare pot fi explicate pe baza unor principii pur geometrice și fără a recurge la principii metafizice."[211] Chiar înaintea descoperirii conform căreia „adevărata măsură a forței" care se conservă este $m \cdot v^2$ (mai degrabă decît $m \cdot v$ la Descartes), Leibniz a susținut, contra lui Descartes, că mișcarea, nu întinderea, definește corpurile fizice și că existența spațiului vid poate fi prin urmare demonstrată. Un corp în repaus ar fi identic cu însuși spațiul absolut.[212] În sistemul conceput ulterior, Leibniz a insistat, contrar lui More și Newton, că spațiul și timpul sunt doar relații, pe cînd forțele sunt proprietăți intrinseci ale corpurilor, anterioare atît întinderii cît și succesiunii. La prima vedere, aceasta pare o contradicție în termeni; însăși expresia matematică pe care o propune pentru adevărata estimare a forței implică spațiul în aceeași măsură cu timpul. Forța adevărată diferă, evident, de „aparența" ei. Ea apare ca un fenomen relațional care se exprimă în mărimi relaționale, dar care se întemeiază pe o proprietate intrinsecă, un „principiu de acțiune" inerent lucrurilor. E greu să ne dăm seama la ce se gîndea Leibniz fără să facem apel la ceea ce numea „sistemul meu"[213]. Întrebarea: „Ce sunt corpurile fizice?" se leagă de întrebarea: „Ce sunt lucrurile reale (monadele) și ce sunt lucrurile posibile (substanțele)?" sau „Cum se află predicatele unei propoziții adevărate în mod necesar în subiectul ei?"

Faptul că toate aceste întrebări se leagă una de alta nu presupune neapărat că răspunsurile la ele sunt deductibile unul din celălalt. Încercările de a deduce sistemul lui Leibniz „din Logica sa" (Russel), sau din poziția ontologică, sau din preocupările epistemologice sau fizice sunt deopotrivă corecte și greșite. Principiul *praedicatum inest subiecto* / predicatul se află în subiect / nu l-a dus pe Leibniz la convingerea că lucrurile autentic posibile (substanțele) trebuie să-și genereze în sine toate proprietățile. Doctrina conform căreia „monadele nu au

ferestre" și își produc în mod spontan toate stările nu îl determină să le atribuie tuturor percepții. Unele edificii filozofice sunt într-adevăr ghidate de o „intuiție filozofică"[214] fundamentală, dar nu și cel al lui Leibniz. Cea mai promițătoare modalitate de interpretare a lui Leibniz este, cred, recunoașterea faptului că la el problemele și termenii-cheie sunt diferiți și totuși analogi la diverse niveluri ale discursului. O asemenea problemă dominantă este strădania de a media între independența absolută și interdependența absolută a lucrurilor, de a surprinde unitatea-în-multiplicitate a fiecărui lucru separat și a totului luat ca întreg.

2. Praedicatum inest subiecto: *patru reducții*

Prin urmare, „întotdeauna predicatul sau consecventul se află în subiect sau în antecedent, și tocmai în acest fapt constă natura adevărului în general."[215] Știm că o propoziție este adevărată dacă putem identifica motivele pentru care predicatul ei explicitează pur și simplu ceea ce subiectul include în mod implicit. Bineînțeles, Leibniz spune mult mai mult decît că toate propozițiile trebuie rescrise în forma logică S ∈ P și nici nu neagă valoarea de adevăr a propozițiilor relaționale.[216] El era, la urma urmei, matematician. Dar semnificația exactă a afirmațiilor este ascunsă de cel puțin patru înțelesuri diferite ale reducției adevărului la analiticitate. Le voi numi pe rînd reducția calitativă, cantitativă, modală și relațională. (i) Leibniz face distincție uneori între două *categorii* de „judecăți" în deducerea unui predicat din noțiunea subiectului: în unele propoziții, S ∈ P este demonstrabilă în virtutea principiului noncontradicției. În majoritatea propozițiilor, o parte sau toți pașii deducției trebuie să se bazeze pe principiul rațiunii suficiente (PRS), acel „măreț principiu" care pătrunde în toate ungherele gîndirii lui Leibniz; vom amîna discutarea acestuia pînă în capitolul următor. Este un principiu care „predispune fără necesitate"[217], adică fără necesitatea logică a principiului noncontradicției (PNC). (ii) Alteori, Leibniz face distincție și între reducții finite și infinite.[218] Ceea ce numește *vérités de fait* contra *vérités de raison* presupune, chiar în mintea lui Dumnezeu, un număr infinit de pași pentru a demonstra analicitatea lui S ∈ P; adevăratul concept al unui *individuum* conține o infinitate de predicate bine integrate; o lume posibilă conține o infinitate de substanțe compatibile; un concept relațional oglindește o infinitate de relații. (iii) Pe lîngă aceasta, una e să reduci o propoziție referitoare la subiecte sau stări de lucruri posibile, și alta e să demonstrezi analiticitatea propozițiilor existențiale. Faptul că Leibniz dorea ca și propozițiile existențiale să fie analitice a fost recunoscut de Russell în prefața la ed. a 2-a a rodnicei sale lucrări.[219] În definitiv, Leibniz susținea că în absența unor motive contrare ființa — existența — constituie în sine un motiv suficient, deoarece este „mai bună decît" nimicul (ceea ce, mi se spune, nu este nicidecum de la sine înțeles la budiști). (iv) Și, în sfîrșit: relațiile, credea Leibniz, „sont les plus minces en réalité" / sunt de fapt cele mai reduse / [220]; dar adevărul, sau judecata corectă, constă în „conformitatea cu realitatea lucrurilor"[221]. El admitea că majoritatea ideilor noastre despre lucruri conțin aspecte relaționale și încerca să traducă predicatele relaționale în termeni de proprietăți. Cel puțin, credea că necesitatea propozițiilor relaționale, indife-

rent dacă în virtutea PNC sau PRS, reflectă necesitatea lucrurilor. Rareori este evident în care din aceste patru sensuri „reduce" Leibniz predicatul unei propoziții adevărate la noțiunea de „subiect". Ambiguitatea se datorează puternicelor angajamente ontologice ale lui Leibniz.

Adevărul reflectă realitatea, iar tensiunea care marchează noțiunea lui de adevăr afectează și noțiunea lui de realitate: o propoziție este adevărată sau falsă independent de orice altă propoziție. Dar orice propoziție este legată de toate celelalte propoziții. În același fel, realitatea unei substanțe este independentă de alte substanțe și interconectată în același timp cu toate celelalte. Așa cum vom vedea, Leibniz a încercat să medieze între aceste opoziții și între altele similare prin postularea unui continuum; dar viciile nu se transformă lesne în virtuți, iar adesea deloc.

3. Realitate și individualizare

În terminologia lui Leibniz, „realitate" înseamnă înainte de orice posibilitate pură. Posibilitatea unei substanțe este măsurată prin două criterii aparent independente. Un lucru pur, o substanță, trebuie individualizat în întregime. El trebuie să fie capabil să-și genereze prin sine toate accidentele. Leibniz a fost obsedat de individualitate încă din tinerețe. A rămas fidel tendinței — manifestă chiar în dizertație — de a căuta principiul individuației în forma proprietăților lucrurilor mai degrabă decît în materie, așa cum a făcut Aristotel. Lucru valabil chiar în perioada în care nu respingea realitatea materiei, și cu atît mai mult atunci cînd a făcut-o. Aristotel a presupus că toate diferențele dintre singularele aflate sub nivelul *species specialissima* se datorează deficiențelor materiei, întrucît prin definiție ele nu pot fi subsumate unei forme comune. Faptul că această vacă are o cicatrice care-i lipsește gemenei nu poate fi dedus nici din definiția vacilor, nici din descrierea unei rase anume.[222] În fine, deosebirile individuale nu sunt nici măcar inteligibile, căci inteligibilitate înseamnă cunoașterea formelor. În cele din urmă, Aristotel trebuie să admită și posibilitatea existenței a două sau mai multe singulare identice în toate proprietățile, cu excepția faptului că o cantitate de materie (primă) din unul nu coincide cu o cantitate de materie similară din celălalt. Leibniz — care în acest sens este mereu scotist — a subliniat inteligibilitatea fiecărui lucru autentic pînă la nivelul individualității (*haecceitas*).[223] Dar numai proprietățile autentice nonrelaționale individualizează; lucrurile care nu se deosebesc decît prin număr, loc, timp sau materie trebuie privite ca unul dacă toate celelalte proprietăți sunt comune. Leibniz a dedus acest „principiu al identității indiscernabilelor" din PRS. Deoarece economia este întotdeauna mai bună decît risipa, *nulla in rebus est indifferentia*[224]. Acesta a devenit argumentul lui de căpătîi contra atomismului sau a spațiului absolut.[225] Doar individualitățile autentice sunt pe deplin posibile, deoarece posibilitatea lor nici nu presupune, nici nu exclude posibilitatea altei substanțe.

Conform „principiului celui mai bun" (*principe du meilleur*), PRS ne asigură — *ceteris paribus* — că ființa este întotdeauna mai bună decît nimicul. O posibilitate autentică are ca atare un imbold de a exista (*exigentia existendi*).[226] Dar nu toate „posibilele" pure sunt compatibile, nu toate substanțele pot coexista în

aceeași „lume posibilă".[227] Leibniz era obligat să postuleze o infinitate de lumi posibile dacă dorea să evite determinismul lui Spinoza sau chiar monismul. Noțiunea de realitate la Spinoza, ca și la Leibniz, pune semnul egalității între realitate și independență și între posibilitate și perfecțiune. Potrivit lui Spinoza, dacă „nu se poate găsi nici o cauză sau motiv" pentru nonexistența unei ființe, atunci aceasta va exista cu necesitate.[228] Lucru indiscutabil adevărat în legătură cu ceea ce poate fi conceput ca absolut independent, *causa sui*. Fiecare motiv în parte referitor la independența unei substanțe este un atribut sau o perfecțiune a ei și îi sporește „realitatea".[229] Leibniz a fost de acord cu ambele modalități de gradare a realității; Dumnezeul lui este *ens realissimum* din ambele perspective. Și Spinoza susținea că fiecare modificare posibilă autentică a acelei substanțe unice posedînd un număr infinit de atribute trebuie actualizată.[230] Leibniz a accentuat și mai mult gradația paralelă a posibilității și realității. Dar, spre deosebire de Spinoza, el a trebuit să separe net realitatea de existență. Existența nu cunoaște gradații, și nici nu este loc, precum în sistemul lui Spinoza, pentru o existență relativă. Substanțele lui Leibniz sunt la fel de reale — la fel de autentic posibile — ca substanța unică a lui Spinoza. Nici chiar Dumnezeu nu le poate face imposibile prin gînd sau faptă. Ele sunt și independente, altfel spus, *causa sui*, cel puțin în calitate de concept. Toate au aceeași *exigentia existendi*. Dacă toate ar exista, orice contingență ar fi exclusă. Dacă numai o mică parte din ele — deși tot în număr infinit — există, atunci aceasta se datorează doar unui criteriu extern. Dumnezeu dăruiește unora existența la care acestea aspiră. Dar nu o face în mod arbitrar, căci este călăuzit de principiul celui mai bun, care-l „predispune fără necesitate". Criteriul lui Dumnezeu este un maxim de compatibilitate. Substanțele compatibile alcătuiesc infinit de mulți ciorchini de „lumi posibile". Dintre acestea Dumnezeu alege (cum se și cade s-o facă) lumea ce conține numărul maxim de substanțe compatibile. Gradul de realitate al unei substanțe nu este determinat doar de posibilitatea internă, ci și de compatibilitate. Amintim că o ființă compatibilă cu cel mai mare număr de alte ființe este *maxime possibile*[231]; acolo Leibniz aproape a admis că o asemenea ființă constituie un existent mai adevărat decît altele — recunoaștere pe cît de naturală pe atît de păgubitoare pentru voita *contigentiam salvare*. Leibniz nu a soluționat niciodată tensiunea dintre aceste două criterii ale realității, realitatea *absolută* și cea *relativă*; prima garantînd individualități autentice, ultima împiedicîndu-le să suprapopuleze lumea și să încalce liberul arbitru al lui Dumnezeu și al omului.

4. Intruziunea relațiilor

Se poate argumenta că cel puțin a respectat separația celor două criterii. Dar e greu de văzut cum ar fi putut să o facă. Vreau să spun că, oricît s-ar fi străduit, nu există nici o modalitate prin care să fi putut, măcar în principiu, evita să permită unei lumi posibile — contextul unei substanțe — participarea la individualizarea ei internă. Este același lucru cu a pretinde că nu există cale prin care Leibniz să poată evita participarea unor tipuri de relații la structura internă a lucrurilor autentice. În discuția despre substanțe, posibile sau existente (monade), Leibniz folosește două categorii de termeni. Uneori vorbește despre *proprietățile*

(sau calitățile) lor, alteori despre *stările* lor. În una din demonstrații privind existența lui Dumnezeu, despre care spune că Spinoza a aprobat-o în 1676, cînd i-a arătat-o[232], Leibniz a stipulat referitor la calitățile autentice, simple, că sunt astfel încît nici nu se includ, nici nu se exclud una pe alta. Ele sunt compatibile prin definiție, și prin urmare o ființă care le are pe toate este posibilă. Dacă numim fiecare asemenea calitate o perfecțiune, atunci este posibil un *ens perfectissimum.* Existența fiind o asemenea perfecțiune, Dumnezeu există. Să presupunem acum că oricare altă substanță are mai puține perfecțiuni. Nu este însă limpede de ce una dintre ele ar trebui să fie incompatibilă cu oricare alta. Dacă două calități, să zicem P_1 și P_2, sunt întotdeauna incompatibile, în ce sens ar putea fi $S_1(P_1)$ și $S_2(P_2)$ incompatibile în cadrul aceleiași lumi posibile? O cale pe care Leibniz putea s-o urmeze — și sunt unele indicii că a făcut-o — era să elimine dintr-o lume posibilă dată acele substanțe care nu au în comun nici măcar un singur atribut. Sau ar fi putut pretinde ca distribuirea proprietăților între toate substanțele unei lumi posibile să fie într-un fel sau altul echilibrată. Incompatibilitatea astfel concepută nu se referă la imposibilitatea logică; ceea ce ar însemna că lumile posibile nu sunt agregate arbitrare. Dar, negreșit, agregatele arbitrare trebuie să fie într-un anume sens posibile, deoarece nu conțin nici o contradicție. Atunci, poate că sunt lipsite de sens, întrucît au cel mai scăzut grad de posibilitate. Dar dacă organizarea unei lumi posibile presupune mai mult decît simpla compatibilitate logică, și dacă predicatul „aparținînd unei anumite lumi posibile" este inerent și unui subiect, atunci în relația dintre compatibilități există ceva care determină substanța individuală în însăși individualitatea ei.

O dificultate suplimentară și mai păgubitoare pentru intențiile lui Leibniz apare ca urmare a examinării proprietăților. Individualitatea unei substanțe nu este o simplă tautologie. Un „principiu al succesiunii", intern, guvernează asocierea acestor predicate, mai curînd decît a altora, în această substanță individuală. Dar nu ar fi vorba de un principiu *intern* dacă singura rațiune pentru ca o substanță să aibă o anume combinație de predicate în dauna alteia ar fi circumstanța că *această* combinație este unica rămasă disponibilă pentru *această* substanță, toate celelalte fiind ocupate de monadele-surori. Leibniz are din nou nevoie, fără s-o recunoască, de un criteriu relațional pentru a explica includerea și excluderea proprietăților unei substanțe, chiar dacă proprietățile (simple) nu se includ și nici nu se exclud reciproc *per se.* Leibniz are în vedere o soluție prin înzestrarea fiecărei substanțe cu toate proprietățile. Doar Dumnezeu posedă toate calitățile simple în mod natural, sau, altfel spus, în cel mai înalt grad posibil. Celelalte substanțe le au în diverse grade. „Fiecare substanță posedă ceva din infinit, în măsura în care implică o cauză a sa — Dumnezeu; [ea are] chiar unele urme ale omniștiinței și omnipotenței lui; așadar, în noțiunea perfectă a oricărei substanțe, dintre toate predicatele ei sunt incluse necesarul și contingentul, trecut, prezent și viitor; într-adevăr, orice substanță exprimă întreaga lume conform poziției [*situm*] și punctului ei de vedere [*aspectum*]..."[233] E posibil ca Leibniz să fi argumentat după cum urmează. Faptul că o anumită proprietate *i* avînd *k* grade (P_i^k) nu poate fi urmată ori însoțită de altă proprietate (P_j^l) nu se datorează incompatibilității proprietăților — toate proprietățile sunt simple —, ci unui dezechilibru al gradelor. O persoană poate avea mai multă bunătate decît simț al dreptății,

dar nu poate fi foarte bună și avea în același timp un simț al dreptății foarte scăzut. Leibniz a putut chiar susține că ordinea succesivă a proprietăților rezultă din gradele acestora, sau că o substanță poate dobîndi, în diferite stări, diferite grade ale aceleiași calități. Principiul intern care determină asocierea proprietăților nu poate fi în sine o proprietate simplă; el trebuie să fie o structură internă, relațională de proprietăți.

Leibniz a preferat să vorbească despre „stările" ocupate succesiv de o monadă, deși termenul implică o relație temporală, sau cel puțin ireversibilă. El nu a făcut încercări serioase de a traduce stările în proprietăți atemporale — poate că întrucît se îndoia că am fi capabili să identificăm vreuna din proprietățile simple cu excepția existenței. Bineînțeles, nici nu avem o noțiune completă despre individ. Terminologia stărilor a avut numeroase avantaje: i-a permis lui Leibniz să reformuleze principiul intern, organizatoric, al unei monade ca principiu al *schimbării* și, prin urmare, ca principiu al *acțiunii*. Uneori el se apropie de identificarea unei substanțe pure cu principiul ei activ ori cu spontaneitatea.[234] O monadă își generează toate stările de la sine, în mod spontan, fără a interacționa cu nici o altă monadă. Monadele „nu au ferestre". Stările unei monade nu urmează una alteia, ci urmează una din alta: cunoașterea deplină a unei stări va include cunoașterea tuturor stărilor trecute și viitoare.[235] Așadar, „stările" oricărei monade trebuie să coincidă cu stările tuturor celorlalte monade din aceeași lume, căci altfel ele n-ar avea nimic în comun și prin urmare nu ar putea să aparțină aceleiași lumi.[236] Acesta este, cred, sensul minimal al faimoasei „armonii prestabilite" a monadelor: fără a interacționa, ele nu sunt mai puțin interconectate și fiecare le oglindește, în propria modalitate individuală, pe toate celelalte. Potrivit gradului lor de interconexiune, ele pot fi privite ca entități complexe, submulțimi de monade — în care una e dominantă — care formează împreună o *vinculum substantiale*. [237]

5. Conștiința de sine a monadelor

Pentru Leibniz, în teoria cunoașterii, stările unei monade corespund diferitelor ei *percepții* și apercepții; capacitatea schimbării stărilor corespunde *apetițiilor* acesteia. Toate lucrurile reale posedă percepție, indiferent dacă par însuflețite sau neînsuflețite. Gradul sau modul minim de percepție este dat de acele *petits perceptions* — senzații inconștiente, instantanee, care se înlocuiesc una pe alta pe măsură ce se schimbă.[238] La inteligențele superioare, percepțiile nu se anulează reciproc, ci se combină și se recombină unele cu altele. Dar Leibniz nu face o distincție prea netă între percepții și apercepții, sau între senzație și cunoaștere conceptuală; el are mai curînd în vedere un continuum cu grade variabile de noțiuni clare și confuze. Într-adevăr, el vorbește despre animalele superioare ca posesoare de cunoaștere empirică; și vorbește despre noțiuni senzoriale și adevăruri senzoriale.[239] Cunoașterea, se pare, este întotdeauna conceptuală avînd diverse moduri și grade de claritate și de conștiință de sine. Acest lucru trebuie reținut mai ales în legătură cu controversa Clarke–Leibniz.

Lipsa prevederii poate fi o modalitate efectivă de a elucida diferența epistemologică dintre caracterizările făcute spațiului și timpului de Newton și Leibniz. Kant, care a fost de acord cu Leibniz în a le atribui amîndurora o natură fenomenală, a încercat în aceeași măsură să rețină și afirmația lui Newton că ele nu sunt reductibile la simple relații între lucruri. Nu doar că sunt — spune Kant — absolute în sensul că precedă noțiunea lucrurilor din afara noastră și sunt presupuse de acestea, dar nici nu sunt *concepte*. Conceptele se dobîndesc „discursiv", intuițiile sunt imediate. Conceptele sunt impuse experienței printr-un act „sintetic", de articulare, al înțelegerii; intuițiile sunt „date" (*gegeben*), și la fel sunt spațiul și timpul ca „forme pure ale intuiției". Ele aparțin inventarului pasiv al minții.[240] Această distincție dintre concepte și intuiții se află chiar în miezul controversei Clarke–Leibniz. Cînd Leibniz afirma că spațiul și timpul nu sunt altceva decît noțiunea diferenței dintre obiecte, el înțelegea probabil următoarele. Să presupunem o lume posibilă (*U*) conținînd trei „obiecte" (*a, b, c*) și trei proprietăți (F_1, F_2, F_3). Să presupunem apoi că un „obiect" trebuie să aibă cel puțin o proprietate și că (*a*) le are pe toate, (*b*) pe primele două iar (*c*) doar pe prima. Acesta este singurul conținut al expresiei spațiale care îi plasează pe (*a*) și (*b*) mai aproape unul de altul decît de (*c*) și, de asemenea, echidistant față de (*c*). Într-o lume cu mai multe proprietăți și mai multe obiecte, reprezentarea ar putea deveni tridimensională. Spațiul și timpul sunt doar concepte relaționale. Clarke, dimpotrivă, a protestat susținînd că „*Spațiile diferite* sunt *realmente diferite* sau distincte unul față de altul, deși pot fi *perfect identice*."[241] Pot exista obiecte care să aibă în comun toate proprietățile și să fie totuși diferite în spațiu sau în timp; sau trei obiecte dintre care cel din mijloc să fie echidistant în raport cu celelalte și să aibă totuși în comun mai multe proprietăți cu cel din stînga decît cu cel din dreapta. Perceperea obiectelor necesită ceva aflat dincolo de determinarea lor conceptuală în sine și unele în raport cu celelalte. În timp ce Kant credea că nu e necesar ca intuiția (cu formele ei) să fie o parte componentă a unei minți superioare minții noastre, Newton a făcut din spațiu un senzoriu divin care permite tuturor lucrurilor să fie prezente în Dumnezeu și lui Dumnezeu să fie prezent în toate lucrurile. Însă Kant a formulat explicit ceea ce Newton și Clarke au presupus doar implicit: și anume că *Anschaulichkeit*-ul lucrurilor este ireductibil la conceptualizare. Dimpotrivă, pentru Leibniz orice percepție este conceptualizare.

Deoarece diferitele monade au percepții coincidente una în raport cu alta, se poate spune că fiecare monadă *vede* întreaga lume în care este plasată din propriul „punct de vedere". Cu cît o monadă posedă mai multă conștiință, cu atît își va da mai bine seama de interconexiunile tuturor fenomenelor și lucrurilor. Cunoscîndu-se pe sine, ea cunoaște lumea. Dumnezeu, care se cunoaște pe deplin, cunoaște *eo ipso* și toate singularele din toate lumile posibile. În afară de aceasta, Leibniz vede o corespondență între gradul de conștiință de sine și gradul de realitate sau posibilitate. O conștiință de sine absolută este conștiința de sine a tuturor monadelor și modurilor în care sunt interconectate, astfel că, dacă cel mai neînsemnat detaliu al unei monade ar fi diferit, lumea întreagă ar fi fost diferită de la bun început[242] — și în consecință toate celelalte monade ar fi fost

diferite! Monadele, stările și percepțiile lor, sunt la fel de independente pe cît sunt de interdependente.

6. Forțe și relații

Exact aceeași dialectică a corelației și independenței a impietat — sau, dacă vreți, a îmbogățit — conceptul de *forță* al lui Leibniz. Orice cititor al operei lui Leibniz se găsește la început într-un complex labirint terminologic. Leibniz vorbește despre forțe primitive și derivate, active și pasive, moarte și vii, interne și externe. Și pretinde — acesta a fost punctul nostru de pornire — că mișcarea este relativă, pe cînd forța este, într-un anumit sens, absolută; prin urmare, nu depinde de relațiile spațiale. Unii comentatori i-au tradus intențiile într-un model simplu cu două lumi — una metafizică (reală) și una fenomenală; „spontaneitatea" sau „acțiunea" unei monade este „forța ei activă primitivă": aceasta este doar reprezentată, sau își are „imaginea", în viteze.[243] Dar ce poate însemna o „forță pasivă" într-o monadă? O monadă nici nu acționează asupra altor monade, nici nu trebuie să reziste vreunei acțiuni. Suma corelațiilor (aparente) coincide exact cu evenimentele generate spontan. Deosebirea dintre „acțiune" (forță) și „rezistență" (masă, impenetrabilitate) poate să apară doar la un nivel mai scăzut al realității, la nivelul semisubstanțelor.

Leibniz a dezvoltat această doctrină a semisubstanțelor pentru a conferi o semnificație precisă prezenței reale a lui Cristos în ostie. Nu a fost vorba de o incursiune ocazională în domeniul propriu teologiei; Leibniz a pregătit un tratat voluminos despre „demonstrațiile catolice".[244] Doctrina despre *vinculum* avea avantajul de a se putea adapta atît unei dogme a transsubstanțierii, cît și (poate chiar mai bine) unei doctrine a consubstanțierii; ea satisfăcea temperamentul pacifist al lui Leibniz. Agregatele de monade, dacă sunt guvernate de una dintre ele, sunt la rîndul lor un fel de substanțe. Unitatea acestui agregat are două aspecte, sau semnificații, formală și materială, Ca unitate autentică, este un *individuum*, toate „acțiunile" sau „evenimentele" aflîndu-se în subiect. Legea care guvernează seria acțiunilor este o *vis activa primitiva.* Ca agregat, pe de altă parte, această unitate trebuie să exprime baza lor comună sau omogenitatea: adică materia sau *vis passiva primitiva*, rezistența la orice *perturbare* a aranjamentului obișnuit; pe scurt, masa sau impenetrabilitatea.

Dar impenetrabilitatea absolută este la fel de imposibilă ca vidul. Corpurile materiale nu sunt nici infinit penetrabile, nici infinit impenetrabile (rigide). Contrar tuturor tradițiilor dinamice de la Descartes la Newton, Leibniz și-a formulat legile mișcării și ale forței cu referire la corpurile perfect elastice. Într-adevăr, am văzut că eșecul lui Descartes de a explica fenomenele elasticității a orientat multe corecții aduse legilor lui (Spinoza, Hobbes, Malebranche); pînă și Newton a avut nevoie de o forță suplimentară nespecificată pentru a o explica. Pentru Leibniz, „forță" nu înseamnă nici moment, nici impuls, ci numitorul comun al sumei tuturor cauzelor și al sumei (echivalente *a priori*) tuturor efectelor dintr-o stare dată — să zicem la ciocnire. Ea este mai aproape de noțiunea de lucru efectuat. Într-un corp perfect elastic, la ciocnire, forța se va

conserva *vizibil*: după impact, corpurile vor ricoșa pînă la înălțimea inițială sau potrivit distanței străbătute. Direcția globală se va conserva și ea. Corpurile perfect rigide, dacă sunt egale ca masă și distanță parcursă, se vor opri — pierderea totală a mișcării sau a forței.[245] Ar rezulta o pierdere de forță și în cazul în care forța ar fi măsurată prin ($m \cdot v$), iar nu — cum a recunoscut Leibniz cu ajutorul lui Huygens — prin ($m \cdot v^2$). Într-un corp perfect elastic, mișcarea ori schimbarea pot fi așadar atribuite în egală măsură capacității de schimbare a corpului (*vis activa primitiva*) cît și impactului celuilalt corp și transferului de forțe. Ambele reprezintă descrieri perfect echivalente; prima este preferabilă doar din punct de vedere metafizic. La ciocnire, două corpuri elastice pot fi de asemenea interpretate, întru totul justificat, ca formînd un singur corp în care este „ocazionată" o schimbare. „Ocazia" în care se exprimă forța este *vis activa derivativa*: Leibniz folosește cuvîntul „derivat" prin analogie cu sensul în care, dată fiind o anumită suprafață geometrică, o infinitate de forme — dar nu toate — pot fi deduse din ea. În acest sens, forța este relativ independentă de întrebarea: „care corp se mișcă cu adevărat?"

Corpurile perfect elastice, așa cum Leibniz o știe prea bine, constituie o idealizare în aceeași măsură ca și cele perfect rigide; doar că primele sunt *ens rationis* corecte, iar ultimele sunt *ens rationis* greșite sau înșelătoare (Leibniz nu a protestat niciodată împotriva existenței atomilor prevalîndu-se de PNC, ci doar de PRS).[246] Pe de altă parte, toate corpurile sunt elastice sau — dacă doriți — sisteme de corpuri. Ele sunt mai mult sau mai puțin elastice în măsura în care *par* să piardă forță la ciocnire; dar ele nu pierd niciodată forță *cu adevărat*: pierderea de ($m \cdot v^2$), cînd se traduce în mișcare internă „nu este pierdută pentru întregul univers". Doar la nivelul corpurilor imperfect elastice, altfel spus, al sistemelor incomplet închise (sau substanțe pur materiale), este posibilă confuzia între activitatea *dinăuntrul* celor două corpuri și *interacțiunea* lor. Iată de ce ($m \cdot v^2$) este o „imagine" mai fidelă a realității (activitatea unei monade) decît simpla mișcare. Dar forța (fizică) nu este în nici un caz un *ens*. Leibniz încearcă din nou să medieze interdependența cu independența lucrurilor — în cazul de față la corpurile fizice. Mă grăbesc să adaug că nu a demonstrat prioritatea și independența forței față de și în raport cu mișcarea relativă, și prin urmare nu a dezmințit de fapt necesitatea spațiului absolut. În expunerea lui, forțele fizice sunt și relative (față de sistemul lor). Și deoarece chiar ceea ce Newton numea mișcare de inerție necesită forță, mișcarea însăși este atît relativă cît și absolută. Deducția ultimă a forței din acțiune este doar o „analogie a naturii". Care este atunci statutul ontologic al forțelor — al relațiilor în general?

7. Omogenitate fizică și univocitate metafizică

De statutul corelațiilor dintre lucruri sau fenomene depinde valabilitatea cunoașterii noastre despre lumea naturală. Relațiile sunt, în terminologia lui Leibniz, un fenomen „bine fondat". Ele reprezintă realitatea fără a fi în sine reale; la fel se întîmplă cu fenomenele, adică modalitățile de percepere a lumii. Dar cît de bine sunt fundamentate în realitate fenomenele? Dacă relațiile posedă „cel mai scăzut grad de realitate", oare Leibniz dorea ca legea de conservare a puterii să fie mai

puțin reală (și prin urmare mai puțin adevărată) decît cea mai puțin conștientă substanță din cea mai neînsemnată dintre toate lumile posibile? Cred că Leibniz nu-și putea permite o dihotomie absolută între real (substanțe, monade) și fenomenal (relații, percepții) fără o gradare continuă între ele; Gottfried Martin a sugerat o soluție similară.[247] Unele relații (sau fenomene) sunt la fel de reale ca lumea posibilă pe care o ordonează. „Într-adevăr, Dumnezeu nu vede doar monadele individuale și modificările fiecărei monade, dar și relațiile lor, și în acest [fapt] constă realitatea relațiilor sau a adevărurilor."[248] Valabilitatea cunoașterii lui Dumnezeu se întemeiază pe circumstanța că este lipsită de orice perspectivă, este „iconografie" mai curînd decît „scenografie" limitată de perspectivă.[249] Unele relații văzute în acest fel de Dumnezeu sunt ideale: ele provin din felul în care se văd monadele una pe cealaltă într-o ordine spațială sau temporală de coexistență. Alte relații sunt reale: legătura prin care ele se mișcă una pe alta. Aceste relații, atît cele ideale cît și cele reale, sunt valabile nu în sensul de a fi în sine obiecte, ci în sensul de a fi valabile chiar *sub specie Dei.* Un exemplu de relații ideale — dincolo de spațiu, timp sau materie — îl constituie neîndoielnic legea pîrghiilor. Ea presupune două corpuri perfect echilibrate, neglijîndu-se toate celelalte proprietăți. Nu există o rațiune suficientă pentru ca un corp, și nu altul, să coboare — prin urmare nici unul nu va coborî. Dar același principiu al rațiunii suficiente este cel care exclude un început cu stări sau entități identice: *nulla in rebus est indifferentia.* Rezultă oare de aici că această lege este lipsită de semnificație ontologică deoarece nu se ocupă de obiecte? Dar nu se ocupă nici de fenomene. Este o abstractizare, o idealizare.[250] Semnul distinctiv al unei idealizări este faptul că neglijează contextul și presupune entități sau condiții omogene. *Omogenitatea* materiei este altă abstractizare utilă.[251] Abstractizările de acest fel nu sunt utile prin sine; sunt utile doar recombinate într-o explicație contextuală. Astfel combinate, ele produc alte concepte relaționale precum forța, iar forța este o *relație reală.* Legea de conservare pentru *vis viva* reflectă, s-ar putea spune, coincidența a două sau mai multe linii de univers ale acțiunii substanțelor individuale. Ea reprezintă forța, sau principiul acțiunii, care este esența substanțelor. Dar pînă și legea conservării este doar o reprezentare (reală). Printre conceptele relaționale, cel de spațiu și timp omogen se referă în mult mai mică măsură la proprietățile lucrurilor decît o face conceptul de *forță.* În gîndirea lui Leibniz, forța — sau mai bine zis conservarea de *vis viva* — ocupă o poziție similară covarianței sau constantelor din fizica modernă: este independentă de un sistem de referință particular, sau „punct de vedere", deși poate fi exprimată numai în termenii unui sistem de referință sau altul. Interpretarea aceasta mă obligă să îi atribui lui Leibniz o concepție potrivit căreia noțiunile complexe (precum forța) pot fi mai „reale" decît constituenții lor mai simpli (spațiul, mișcarea).

Există o relație și „mai desăvîrșită" între substanțe, o adevărată uniune într-un „lanț substanțial". Uniunea dintre minte și corp este o asemenea substanță cvasinouă, alcătuită dintr-o infinitate de monade între care una, sinele, este dominantă. Există așadar grade de realitate sau perfecțiune ale relațiilor care duc direct la substanțialitate; putem spune despre o asemenea substanță că monadele ce o compun îi sunt atribute, sau chiar proprietăți, indiferent dacă ea o știe sau nu. Cel mai scăzut grad de realitate aparține probabil percepțiilor senzoriale încă

nesubsumate unui model cognitiv, unei legi. Chiar în acestea, Leibniz a detectat „quelque ressemblance avec la raison" / o oarecare asemănare cu rațiunea /; iar memoria, la rîndul ei, „imită rațiunea".[252] Presupun că Leibniz a putut sesiza și aici un *analogon rationis* (ca să folosim limbajul adepților săi), și anume că nu există două picături de apă identice cînd sunt examinate îndeaproape, că fiecare fenomen, *asemenea* fiecărui lucru real, este în lumina rațiunii pe cît de unic pe atît de interconectat total la altele.

Omogenitatea absolută este așadar o abstractizare utilă în construcția legilor naturii. Ea nu are bineînțeles nici o semnificație la nivelul lucrurilor reale. *Univocitatea* absolută ar fi posibilă doar cu condiția unei cunoașteri complete a tuturor indivizilor, cunoaștere accesibilă doar asimptotic. La Dumnezeu, „ființarea în lucruri", omniprezența lui, nu are, evident, nici o conotație spațială[253]: ea înseamnă acțiunea lui în lucruri, care la rîndul ei înseamnă conferirea de existență posibilelor; mai mult decît atît, Dumnezeu generează spontan în gînd toate posibilitățile, toți existenții și toate punctele de vedere. Întrucît a mers atît de departe încît a interpretat relațiile minte–corp în termeni de *vinculum substantiale*, nimic în afara temerii de a fi atacat nu l-a putut împiedica să vadă în întreaga lume, prin analogie, un *suppositum* al lui Dumnezeu. De altfel, Dumnezeu este Monada conducătoare. Substanțele posibile și cele existente sunt aspecte parțiale ale ei, deși într-un anume fel independente. Despre ele se poate spune cu certitudine că sunt corpul lui Dumnezeu practic în aceeași măsură în care monadele constituind porțiunile nonmentale ale sinelui sunt corpul acestuia.[254]

Această interpretare simplificată a sistemului lui Leibniz — căreia îi voi adăuga cîteva observații în capitolul următor — poate fi greșită din mai multe motive. Totuși, dacă n-am putut acorda atenția cuvenită incredibilei sale ingeniozități, sper să fi transmis măcar o impresie despre caracterul lui evaziv, aproape lunecos. Într-un sens, Leibniz a pretins că Dumnezeu conține toate celelalte lucruri; în alt sens, monadele nu sunt din punct de vedere conceptual absolut identice una cu alta și cu Dumnezeu. Într-un sens, Dumnezeu și monadele sunt absolut libere; în altul, ele și stările lor sunt pe deplin predeterminate. Nu din simplă răutate a fost Leibniz acuzat de criptospinozism. La fel de ușor putea fi acuzat de pelagianism. Doctrinele lui puteau fi puse în acord cu orice dispoziție politică, etică sau religioasă. Nu sunt convins nici măcar de distincția făcută de Russell între doctrina ezoterică și cea exoterică la Leibniz. Ce-i drept, Leibniz era prea dependent de „zîmbetele prinților".[255] Chiar dacă a avut o doctrină ezoterică, aceasta nu era mai puțin ambiguă decît cea exoterică. Dorea cu adevărat să reconcilieze contrariile, și credea că, într-o anumită măsură, putea s-o facă. Caracterul său pacifist nu cunoștea limite.

Am argumentat că, pentru Leibniz, precizia, univocitatea sau individualizarea absolute ale entităților sunt pe deplin semnificative doar la nivel metafizic; pe cînd omogenitatea absolută are semnificație doar la nivel fenomenal, fiind falsă în cazul aplicării entităților reale. Dacă interpretarea aceasta este corectă, ea ne poate ajuta să înțelegem rădăcina istorică a teoriei lui Kant despre idealurile regulatoare de la care am pornit. Leibniz l-a ajutat pe Kant să înțeleagă tensiunea dintre aceste idealuri. Dar Kant nu a acceptat distincția lui Leibniz între domeniile lor de valabilitate în scopul soluționării tensiunii. Amîndouă

sunt, după Kant, postulate metateoretice de același nivel: cerința omogenității depinde de contrariul ei, de cerința unei particularizări riguroase. Contra principiului *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* / nu trebuie sporiți existenții nenecesari / stă principiul la fel de valabil *entium varietate non temere est minuendo* / reducerea varietății existenților nu este întîmplătoare /.[256] Scopul științei trebuie să fie acela de a generaliza, dar fără a-și pierde vreodată simțul realității doar de dragul generalizării. Matematizarea fizicii de la Galilei la Newton oferă o lecție vie despre dificultățile de a manevra între Scylla și Charybda, între idealurile conflictuale ale rațiunii, din care nici unul nu poate fi abandonat în favoarea celuilalt.

Să rezum acest capitol. În secolul al XVII-lea, semnificația medievală a prezenței simbolice a lui Dumnezeu în creație cît și semnificația unui univers saturat de sensuri și sugestii transcendente au trebuit să redea, dacă nu chiar să cedeze complet, locul postulatelor univocității și omogenității. Relației lui Dumnezeu cu lumea trebuia să i se confere o semnificație fizică concretă. Descartes a făcut-o, păstrînd sensul medieval al transcendenței absolute a lui Dumnezeu; singura relație a lui Dumnezeu cu lumea care putea fi salvată în acest mod era cea cauzală, relație pe care Descartes a exploatat-o la maximum. Mai mult decît atît, pe de altă parte, el a tradus într-o oarecare măsură panpsihismul sau chiar panteismul filozofiilor naturii din Renaștere într-un limbaj „clar și distinct". Dumnezeu a dobîndit astfel un așa-zis corp, ori cel puțin un *sensorium*. Nu este lipsit de interes faptul că Descartes, un catolic, a evitat chiar formal să-i atribuie lui Dumnezeu un corp, pe cînd More, un protestant liberal, nu s-a ferit să o facă. Leibniz a evitat ambele poziții, refuzînd corpurilor și locurilor un statut ontologic absolut. Cu toții, dar și majoritatea celorlalți, credeau că subiectele teologice și cele științifice pot fi complet demetaforizate și desimbolizate.

E limpede de ce un Dumnezeu descriptibil în termeni neechivoci, sau căruia i se atribuie chiar trăsături și funcții fizice, poate fi în ultimă instanță cu atît mai lesne lepădat. Ca ipoteză științifică, s-a dovedit ulterior a fi de prisos; ca ființă, s-a dovedit a nu fi decît o simplă ipostaziere a unor idealuri și imagini raționale, sociale sau psihologice. Povestea noastră ajunge astfel într-un punct de răscruce. Am văzut cum și de ce Dumnezeu și-a pierdut corpul în teologia creștină, cum și de ce l-a redobîndit în secolul al XVII-lea. O dată ce Dumnezeu și-a recăpătat transparența, sau chiar corpul, el a devenit cu atît mai ușor de identificat și de ucis. Studiul lentei sale morți filozofice — de la Kant, prin Feuerbach, la Nietzsche — este la fel de fascinant precum povestea corpului pierdut și regăsit, pe care tocmai am istorisit-o. Dar asta este altă poveste.

NOTE

1. Hobbes, *Leviathan* 1.4, 3.33, 4.45, ed. Macpherson, pp. 108, 426, 428–430, 661; cf. Watkins, *Hobbes' System of Ideas*, pp. 68, 157, 164. Pentru a sublinia rolul suveranului, Hobbes evidențiază discrepanțele din Scripturi: v. Strauss, *Spinoza's Criticism of Religion*, pp. 98–100 și nn. 130–131, 101–104.

2. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata* 2, def. 1, în *Opera quotquot reperta sunt*, ed. Van Vloten–Land, 1:73; Descartes, *Principia philosophiae* 2.4, AT, 8:42. Cf. *infra* II.E.1, F.1.

3. More, *The Easie, True and Genuine Notion... of a Spirit* 22, în *Philosophical Writings of Henry More*, ed. Mc.Kinnon, p. 213; alte amănunte *infra* II.E.2. Leibniz face aluzie la Hobbes, More (și Newton) în propoziția care deschide corespondența cu Clarke: „Il semble que la religion naturelle mesme s'affoiblit extremement. Plusieurs font les ames corporelles, d'autres font Dieu luy mesme corporel." / Se pare că însăși religia naturală slăbește la maximum. Mulți fac sufletele corporale, alții îl fac chiar pe Dumnezeu corporal. / Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, 7:352. Însă nu era doar o maladie engleză.

4. AT, 5:269–270: „Nu-mi stă în obicei să polemizez pe tema cuvintelor; așadar, dacă cineva dorește să spună că Dumnezeu are, într-un anume sens, întindere, deoarece este pretutindeni, nu voi obiecta. Contest însă faptul că Dumnezeu, un înger, sufletul nostru și orice substanță care nu este corp posedă o veritabilă întindere."

5. Newton, *Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, chest. 28 și 31; *supra* pp. 65–69. Dacă trebuie să-i atribuim lui Dumnezeu întindere, auzim de la un critic, aceasta fie înseamnă pur și simplu spațiu, în care caz „s-ar putea spune la fel de bine... că Dumnezeu este un *inane* sau *vacuum* infinit, ceea ce într-o limbă nemeșteșugită ar însemna un Nimic infinit, îmbibat cu Înțelepciune, Bunătate și Putere... Pe de altă parte, dacă prin Întindere se înțelege un *lucru care* este Extins în Ideea și Concepția inițială... nu văd prin ce se deosebește în această privință de *Materie*... iar dacă la un moment dat ne căznim să aplicăm Sufletului noțiunile de Întindere ori de Spațiu... vom simți întotdeauna o repulsie numai la acest gînd; un țol, un picior, un yard de Înțelegere sau de Bunătate este o *Aberație*": Burthogge, *An Essay upon Reason and the Nature of Spirits*, pp. 120–121.

6. Spinoza, *Ethica* 2, prop. 7, Van Vloten–Land, 1:89. Trebuie remarcat că și această teorie a corespondenței justifică existența ideilor vagi și confuze, în măsura în care ele corespund unor granițe confuze între diferitele constelații corporale. Toate corpurile izolate reprezintă doar o unitate relativă, în măsura în care cantitatea lor de mișcare ($m \cdot v$) rămîne constantă. Rivaud, „La Physique de Spinoza", pp. 24–27. V. *infra* II.F.1; V.C.5.

7. Spinoza, *Epistulae* 64, Van Vloten–Land, 3:120. *Facies totius universi* este universul „văzut ca" un singur corp; Spinoza se referă la aceasta în *Ethica* 2, lema 7, scolie (înaintea prop. 14), Van Vloten–Land, 1.88: „facile concipiemus, totam naturam unum esse individuum, cuius partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant" / vom concepe ușor că întreaga natură este un singur individ, ale cărui părți, adică toate corpurile, se schimbă în nesfîrșite feluri /. V. *infra* n.179 (*facies* = înfățișare, chip).

8. Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, pp. 45–81, 119–158.

9. *Infra* II.E.2.

10. Despre poziția marginală a demonstrației ontologice în Evul Mediu și cauzele revigorării ei în secolul al XVII-lea, v. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, pp. 1–22. Pentru excepțiile medievale remarcabile din secolul al XIII-lea, cf. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte des Gottesbeweises im Mittelalter*, în special p. 125 (inclusiv referințele la texte); majoritatea celor care au recunoscut valoarea argumentului ontologic au susținut — precum Anselm — o teorie a cunoașterii bazată pe credință; iar majoritatea lor erau franciscani. După Scotus, argumentul a fost de regulă folosit doar parțial (de ex. pentru a dovedi infinitatea lui Dumnezeu). S-a arătat că distincția făcută de Henrich între formele

demonstrației ontologice se găsea implicit în *Proslogion* la Anselm: Malcolm, „Anselm's Ontological Arguments", pp. 41–62.

11. Toma d'Aquino, *Summa theol.* I. q.2 a.1, în *Opera omnia* (Parma, 1855); *De veritate* q.10 a.12; *Summa contra Gentiles* I.10–11, în *Opera* 5:6–8. Toma face distincție între *per se notum simpliciter* — ceea ce Dumnezeu este, și *per se notum quoad nos* — ceea ce Dumnezeu nu este.

12. Descartes, *Răspuns la obiecții* 3.5, AT, 7:181: „Ususque sum hoc nomine, quia iam tritum erat a Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significanda, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscimus; et nullum aptius habebam" / Și m-am folosit de acest cuvînt, fiindcă fusese utilizat de Filozofi pentru desemnarea formelor de percepție a minții divine, deși nu cunoșteam nici o reprezentare a lui Dumnezeu; și nici nu aveam un cuvînt mai potrivit /; trad. Haldane și Ross în *Philosophical Works of Descartes* 2:68. Cf. *infra* pp. 258–259.

13. Toate *transcendentalia* sunt atribuite univoc lui Dumnezeu și creației sale; dintre acestea, *unum*, *verum* și *bonum* sunt *passiones entis unicae*, altele sunt *disiunctae*; Scotus, *Expositio in metaphysicam* 4, summ. ii c.2, n.9 (Wadding 4:112) și în multe alte locuri. Cf. Gottfried Martin (*infra* n. 15).

14. Scotus, *Ordinatio* I d.2 q.2 n.8, în *Opera omnia*, ed. Balič et al., 2:120. Cf. Daniels, *Quellenbeiträge*, pp. 105–107; Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, pp. 175–179; Bonansea, *Man and His Approach to God in John Duns Scotus*, pp. 173–186.

15. Moody, *The Logic of William of Ockham*, pp. 53 ș. urm.; G. Martin, *Wilhelm von Ockham: Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, pp. 221–227; Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, pp. 139 ș. urm.; K. Tachau, „Vision and Certitude in the Age of Ockham", pp. 103–105.

16. Ockham, *Quodlibeta* I q.1, în *Philosophical Writings*, ed. Boehner, p. 126: nici propoziția „Dumnezeu este unic", nici negarea ei nu pot fi dovedite prin demonstrație.

17. AT, 6:426: „Infinitum non a nobis intelligi per limitationis negationem." / Nu putem înțelege infinitul prin negarea limitării. / Pentru alte referințe, similare și în contradicție cu aceasta, v. Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, p. 143. Cf. *supra* II.D.4.

18. V. *infra* II.H.4; de asemenea A. Maier, *Kants Qualitätskategorien*, pp. 10–23, 34–38, care urmărește istoria problemei pînă la distincția făcută de Kant între categoria „realității" (*Realität*) și cea a existenței (*Wirklichkeit*).

19. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A572–584, în *Gesammelte Schriften*, ed. Weichschedel 4:515–523. V. *infra* VI.A.2.

20. Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 67.

21. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, p. 402: „Hypoth. II: Ideoque effectuum naturalium eiusdem generis eadem sunt causae. Uti respirationis in Homine et in Bestia; descensus lapidum in *Europa* et in *America*; Lucis in Igne culinari et in sole; reflexionis lucis in Terra et in Planetis." / Ipot. II: de aceea, cauzele efectelor naturale de același fel sunt identice. Precum ale respirației la Om și Animal; ale căderii pietrelor în *Europa* și în *America*; ale Luminii în Focul din vatră și în soare; ale reflexiei luminii pe Pămînt și pe alte Planete. / Cuvîntul *ideoque* se referă la ipoteza I (*ibid.*): legea economiei.

22. „Analogia Naturii" permite extrapolarea de la calitățile statornice ale corpurilor care sunt „declarate toate corpuri accesibile experienței noastre" la „toate corpurile, oricare ar fi ele": „Nu este desigur cazul să respingem evidența experimentului... nici să dăm înapoi din fața analogiei Naturii, care este de obicei simplă și întotdeauna în acord cu sine." „Rules of Reasoning in Philosophy", în *Sir Isaac Newton's Mathematical*

Principles of Natural Philosophy and His System of the World, trad. Motte, revizuit Cajori, 2:398. Cf. de asemenea *Opticks*, ed. Roller, p. 376: „Căci natura este în deplin acord și înțelegere cu sine."

23. „Praefatio ad lectorem", în *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles* I:XVIII.

24. Maupertuis, *Essai de Cosmologie*, pp. 109, 225 ș. urm.; v. ș. *passim*.

25. Din cît am putut afla, cele mai apropiate medii de critica idolatrizării circularității, ca ideal estetic cel puțin, erau cele atomiste. „Admirabor eorum tarditatem qui animantem immortalem et eundem beatum rotundum esse velint, quod ea forma neget ullam esse pulchriorem Plato: at mihi vel cylindri vel quadrati vel coni vel pyramidis videtur esse formosior." / Voi admira încăpățînarea celor care susțin că ființa nemuritoare și totodată fericită este rotundă căci Platon afirmă că nu există nici o formă mai frumoasă decît aceasta: dar îmi pare că e mai frumoasă forma cilindrului, sau a pătratului, sau a conului sau a piramidei. / Cu aceste cuvinte, epicureul din dialogul lui Cicero respinge *anima mundi*. Cicero, *De natura deorum* I.10.24 (Vellius), ed. Plassberg, p. 10; cf. 2.18.47, p. 67: „conum tibi ais et cylindrum et pyramidem pulchriorem quam sphaera videri. Novum etiam occulorum iudicium [!] habetis." / afirmi că un con și un cilindru și o piramidă îți par mai frumoase decît o sferă. Așa judecă ochii voștri! / Urmează argumentele astronomice. În afară de aceasta, singura sursă disponibilă a unor vagi obiecții la adresa circularității a fost afirmația lui Nicolaus Cusanus că nici un corp real nu poate avea perfecțiunea unei figuri geometrice, putînd cel mult să o aproximeze.

26. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, pp. 210–219. Despre pitagoreici, v. Sambursky, *Das physikalische Weltbild der Antike*, pp. 44–73; pentru fizica lui Platon, *ibid*., pp. 411–415.

27. Platon, *Timaios* 30c–31a, în Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 39–40.

28. Despre distincția platoniciană între numerele eidetice, matematice și estetice, v. Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origins of Algebra*, pp. 79–99, în special 91. Klein urmează în general aprecierile lui Stenzel și Becker (Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*) privind importanța numerelor ideale în dialectica tîrzie a lui Platon, dar corectează interpretarea lor despre semnificația „numărului". Atît numerele ideale din ultimele teorii ale lui Platon, cît și sufletul lumii din *Timaios* sunt alcătuite din principiile identității, diferenței și ființei (*Timaios* 35a). Cornford (*Plato's Cosmology*, p. 64 n. 2) ne previne totuși că o legătură între statutul intermediar al sufletului și cel al „numerelor matematice" este speculativă, tocmai fiindcă teoria numerelor ideale, pe care o cunoaștem exclusiv din polemicile lui Aristotel (*Metafizica* A6.987b14 ș. urm.), este o teorie ulterioară.

29. Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 46–47; cf. Heath, *A History of Greek Mathematics* I:305–306 și n. 2.

30. *Timaios* 48a (necesitate supusă rațiunii). Cornford, care-l identifică pe demiurg cu „rațiunea", identifică și necesitatea (sau hazardul) cu sufletul lumii: sufletul trebuie „convins" (Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 160–176). În contextul nostru e prea puțin relevant dacă „necesitatea" este atribuită materiei și haosului, ori și (irațonalului) suflet al lumii.

31. Mai ales Zenon Epicureul. Despre el, v. Fritz, Pauly-Wissowa, *RE* ser. 2, vol. 19, col. 122–127 (Zenon von Sidon), în special 125–127.

32. Aristotel, *Fizica* B8.193b22–194a6; Γ1.200b12 (φύσις, principiul mișcării și schimbării). Despre raționamentul matematic în fizică, cf. *infra* V.B.1–2.

33. Platon, *Timaios* 55c–d, în Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 219–221. Nu știu dacă Kepler și-a amintit această distincție, ori a cunoscut tradiții interpretative ulterioare.

34. Aristotel, *Topica* Z6.144b13 ș. urm.; *Metafizica* Z12.1038a5–35. Despre dezvoltarea teoriei lui Aristotel, v. Nacht-Eladi, „Aristotle's Doctrine of the *Differentia Specifica* and Maimon's Laws of Determinability", pp. 222–248. Cu toate acestea, Aristotel admite *analogia* dintre diferențele specifice ale unor genuri diferite (nesubalterne); solzii sunt la pești ceea ce sunt penele la păsări: *De parte animalium* A.644a16 ș. urm. Aceasta este în strînsă legătură cu acceptarea „analogiei" (proporționalității) în matematică (și l-ar fi putut conduce pe Aristotel, în filozofia ulterioară, la doctrina „semnificațiilor focale"). Cf. *infra* n. 35 și V.B.2.

35. Aristotel, *Metafizica*, A7.1017a8–1017b6; E2.1026a33–1026b27; Z4.1030a29–1030b13; Owens, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, pp. 49–63; și *infra* V.B.2. Despre posibilitatea unei doctrine aristotelice (ulterioare) a „semnificațiilor focale" (de ex. „unu", „bine" și „ființă"), v. Owen, „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", în *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. Dühring și Owen, pp. 164–170; Patzig, „Theologie und Ontologie in der 'Metaphysik' des Aristoteles", pp. 185–205. Contra ei, cf. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, pp. 135 ș. urm., 482 ș. urm., 530–539.

36. Economie: Aristotel, *Fizica* A4.188a15–18; A6.189a16 (contra lui Anaxagora). Simplicitate: *Metafizica* Kl.1059b34–35. Cf. *infra*. p. 122.

37. Aristotel, *Analiticele sec.* A7.75a38–75b6. Este îndreptată împotriva viziunii platoniciene a matematicii ca metodă universală. Despre diferitele aspecte ale acestui comandament aristotelic și despre „cariera" ulterioară din Evul Mediu, v. studiul exhaustiv al lui Livesey, „Metabasis: The Interrelationship of Sciences in Antiquity and the Middle Ages", în special pp. 1–50. V. de asemenea Scholz, *Mathesis universalis: Abhandlungen zur Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 37 și n. 25 (postulatul omogenității). Despre doctrina proporționalității, care permite analogii între genuri, cf. *supra* n. 34 și *infra* V.B.2.

38. Aristotel, *Metafizica*, A2.1069b32–34: τρια δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη / trei sunt cauzele și trei principiile: două reprezintă o opoziție, ai cărei primi termeni sunt definiția și forma, iar cel de-al doilea este privațiunea; al treilea principiu este materia /. Despre privațiune v. *infra* VI.A.4.

39. Sambursky, *Das physikalische Weltbild*, pp. 217–219; Lapidge, „Stoic Cosmology", în *The Stoics*, ed. Rist, pp. 161–185, în special 163–165 (ποιόν și ἄποιος); Todd, „Monism and Immanence: The Foundation of Stoic Physics", în *ibid.*, pp. 140–141; Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, 1:67–69, 2:38 (cei doi ἀρχαὶ ai lui Zenon ca substitute pentru λόγος și ὕλη aristotelice), 39 (pneuma ca substitut al demiurgului; Cicero, *De natura deorum*, 1.35).

40. Sambursky, *Das physikalische Weltbild*, pp. 187–189; Lapidge, „Stoic Cosmology", pp. 173–177. Progresele noastre în înțelegerea fizicii stoicilor, datorate în mare parte lui Sambursky, pot fi evaluate prin faptul că Pohlenz nu a înțeles rolul central deținut de τόνος și nici măcar nu l-a menționat.

41. Pohlenz, *Die Stoa* 1:65–66, 2:37–38; Rist, *Stoic Philosophy*, pp. 153 ș. urm.; Todd, „Monism and Immanence", pp. 140–141; D.E. Hahn, *The Origins of Stoic Cosmology*, p. 10. Hahn discută definiția stoică și epicuriană a „corpului" ca ceea ce se extinde în cele trei dimensiuni și opune rezistență.

42. *SVF* 2:467 = Simplicius, *In Aristotelis phys... comm.*, ed. Diels, p. 530: Τὸ δὲ σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν οἱ μὲν ἀρχαῖοι ὡς ἐναργὲς ἄτοπον ἐλάμβανον, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὕστερον προσήχαντο ὡς ἀκολουθοῦν ταῖς σφῶν αὐτῶν ὑποθέσεσιν, ἅς ἐνόμιζον παντὶ τρόπῳ δεῖν χυροῦν. / Cei din vechime considerau o absurditate evidentă ca un corp să treacă prin

alt corp, iar mai tîrziu adepții școlii stoice au continuat să-și urmeze ipotezele pe care, în orice caz, le socoteau valabile. / Interpretarea corpurilor s-a transformat ulterior, în cercurile neoplatoniciene, într-o explicație a faptului că lumina — un fel de corp, probabil cel dintîi dintre toate corpurile — poate să coincidă cu toate corpurile și să le fie, asemeni spațiului, receptacol: Proclos *apud* Simplicius, *In Aristotelis phys... comm.*, pp. 612–632. Într-un anume fel, lumina este desigur și omogenă. V. *infra* n. 124.

43. Dar nu poate exista vid în interiorul cosmosului: *SVF* 2:546 (Diogene Laerțiu). Cf. Sambursky, *Das physikalische Weltbild*, pp. 337–349; Lapidge, „Stoic Cosmology", pp. 173–178; Rist, *Stoic Philosophy*, pp. 173–178; E. Grant, *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, pp. 106–108; Bloos, *Probleme der stoischen Physik*, pp. 45–50.

44. Mates, *Stoic Logic*, pp. 15–19; Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter: Ein Überblick*, p. 32.

45. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, în *Gesammelte Schriften*, 2:316.

46. Despre stoica οἰκείωσις, v. Pohlenz, *Die Stoa*, I:57 ș. urm., 84, 113, 190, 253 ș. urm., 345, 358, 394; Schwarz, *Ethik der Griechen*, pp. 202–208 și n. 17. Despre teoria percepției, v. Sambursky, *Das physikalische Weltbild*, pp. 206–213.

47. „Necesar" este ceea ce nu poate fi altfel; și, deși Aristotel nu face distincție între necesitățile „logice" și cele „fizice", el deosebește necesitatea absolută (sau simplă) de cea relativă (*infra* III.n.84). Primul mișcător, „etern și nemișcat", este absolut necesar; ceea ce este „capabil de mai mult de o stare" (ἐνδέκεται πλεοναχῶς ἔχειν), precum sferele rotitoare, poate fi în cel mai bun caz doar relativ necesar. Dacă mișcările sublunare urmează să existe, mișcarea sferelor *trebuie* să existe (de ex. *De generatione* B10.336b38–337b15). Faptul că sferele sunt mișcate „de dorință" nu ține de structura teleologică (în care efectul precedă cauza), ci de relația de simultaneitate cauză–efect.

48. *Supra* I.n. 20.

49. *Infra* n. 56.

50. Tertulian, *De anima* 7: „Nihil enim, si non corpus. Omne quod est, corpus est sui generis: nihil est incorporale, nisi quod non est." Aceasta este o maximă stoică; v. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 3:1, pp. 119 ș. urm.; Rist, *Stoic Philosophy*, pp. 153 ș. urm.; *supra* II.B.3.

51. Tertulian, *Adversus Praxean* 7: „Quis enim negaverit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie." Pe de altă parte, Tertulian a susținut că materia a fost creată de Dumnezeu, referindu-se pesemne la o materie mai puțin subtilă. Sufletul este și el material (*De anima* 6). Faptul a atras atenția diverșilor autori din secolele XVI și XVII. „Cette fierté de vouloir descouvrir Dieu pour nos yeux a facit qu'un grand personnage des notres a donné à la divinité une forme corporelle. / Această aroganță de a voi să-l descoperi pe Dumnezeu pentru ochii noștri a făcut ca un mare personaj de-al nostru să atribuie divinității formă corporală. / Montaigne, *Essais* 2.12, p. 589; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, ed. Beuchot, *s.v.* Simonides (citîndu-l pe Daillé, *Du vrai usage des pères* 2.4); *Pierre Bayle's Historical and Critical Dictionary: Selections*, ed. Popkin, pp. 277–278.

52. Tertulian, *Adversus Marcionem* 2.27.1, p. 505: „... proponam: deum non potuisse humanos congressus inire, nisi humanos et sensus et adfectus suscepisset, per quos vim maiestatis suae, intolerabilem utique humanae mediocritati, humilitate temperaret, sibi quidem indigna, homini autem necessaria, et ita iam deo digna, quia nihil tam dignum deo quam salus hominis" / ... voi arăta că Dumnezeu nu ar fi putut să inițieze întîlniri între oameni dacă nu și-ar fi asumat și simțirile și sentimentele omenești prin care să combine

forța măreției sale — lucru oricum nesuportat de natura mediocră a oamenilor — cu sentimentul de umilință, cu siguranță nedemn de sine, însă necesar omului și astfel demn și de Dumnezeu; fiindcă nimic nu este atît de demn de Dumnezeu cum este mîntuirea omului /. Cf. de asemenea *De paenitentia* 3.9, p. 325 („mediocritas humana"); *ibid.* 6.1., p. 329 („mediocritas nostra").

53. Tertulian, *ibid.* 2.27.7, p. 507; Funkenstein, *Heilsplan und natürliche Entwicklung: Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des Mittelalters*, pp. 25–27 și *infra* IV.D.2 (acomodare).

54. Thales, *Aetius*, 1.7.11; Kirk și Raven, *The Presocratic Philosophers*, pp. 93–97; Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, pp. 127–129 (Thales), 134–136 (*Physis* ca divinitate), 144–159. Stoici: Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, p. 140.

55. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, pp. 8–37, în special 25 ș. urm.; Cornford, *From Religion to Philosophy*, pp. 101–102.

56. Pentru o discuție generală a țelurilor emancipatoare ale teologiei epicuriene, v. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, p. 83; Strauss, *Spinoza's Criticism*, pp. 2–46; W.F. Otto, „Epikur", în *Die Wirklichkeit der Götter*, pp. 10–43.

57. Faptul că Epicur i-a inclus în atacul împotriva zeilor tradiționali pe zeii astrali și sufletul lumii filozofilor (Platon, Aristotel, stoicii) a fost demonstrat de Festugière, *Epicurus and His Gods*, trad. Chilton, în special pp. 73 ș. urm. Tot în acest context trebuie să vedem și argumentul atomist contra sferei ca fiind cea mai desăvîrșită figură (*supra* n. 25).

58. Aristotel, *Metafizica* Λ8.1074a39–b.15; Cornford, *From Religion to Philosophy*, p. 135. Despre venerarea cosmosului (*elementa*) ca esență a păgînismului în polemicile creștine și iudaice, v. Cumont, *Die orientalischen Religionen*, pp. 186–188.

59. Arnobius, *Adversus nationes* 3.12–13, ed. Marchesi: „Neque quisquam Iudaeicas in hoc loco nobis opponat et Sadducei generis fabulas, tamquam formas tribuamus et nos deo... At vero vos deos parum est formarum quod amplectimini mensione, filo et adterminatis humano, et quod indignius multo est, terrenorum corporum circumcaesura finitis." / Și nici ca cineva să ne aducă drept contraargument în această privință fabulații iudaice și saducheene cum că și noi i-am atribui lui Dumnezeu reprezentări... Iar în ceea ce îi privește pe zei, puține reprezentări cuprindeți prin măsurare și hotărniciți cu fire omenească; și, ceea ce este mult mai revoltător, le limitați cu mărginirea trupurilor omenești./

60. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* III: *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*, pp. 184–204; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3:208–218 (a cărui tendință protestantă se manifestă la p. 210: „Nichts war für die Geschichte der Abendmahlslehre so verhängnisvoll als die römische Formel vom Jahre 1059." / Nimic nu a fost atît de fatal pentru istoria doctrinei euharistiei ca formula romană din anul 1059. /

61. A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik* I: *Die vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, pp. 26–52 („Das Problem der quantitas materiae"). Alte referințe în literatură, *infra* n. 113.

62. *Contra Amaurianos* 24.5–6 (autor probabil: Garnerius din Rochefort), ed. Baeumker, BGPhM (Münster, 1926), p. 24.

63. Überweg și Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* 3:251; M. Kurdzialek, „David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie", în *La Filosofia della natura nel medioevo*, pp. 407–416.

64. Denifle și Chatelain, *Chartularum Universitatis Parisiensis* 1:552 (a.152).

65. Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, pp. 4–5, 52–71, 102–108. Istoria panteismului popular este în mare măsură un tărîm neexplorat.

66. Pentru o discuție detaliată, v. Urbach, *Hazal: 'Emunot vede'ot* [Înțelepții: Doctrine și credințe], pp. 29–52 (*shechina*), 53–68 (*makom*); v. de asemenea Landau, *Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der hebräischen Literatur*, pp. 90–91; Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, p. 143.

67. Mai ales de Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, pp. 90–92, și Jammer, *Concepts of Space*, pp. 27 ș. urm. Jammer amestecă fără deosebire *shechina* și *makom*, conotații rabinice, postrabinice și cabaliste.

68. Urbach, *Hazal*, pp. 59–61 (contra lui Baer ș.a.). Urbach este atent să nu-i impună o conotație filozofică, dar descrie ocazional *makom*-ul ca imanență. De observat că porunca din Ezdra 3:12, „slăviți gloria Domnului din locul său [*mimekomo*]", făcea parte din rugăciunea zilnică. Cf. *Pirke de Rabbi Eliezer* 4.

69. *Bereshit Rabba* 68.8, ed. Theodor și Albeck, p. 777.

70. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism and Christianity* 1:230–238. Această identitate-în-diversitate dintre gîndire și subiectul gînditor a fost motivul refuzului lui Plotin de a-i atribui „gîndire" „unului" (*τὸ ἕν*), remițînd-o către *νοῦς* (*infra* III.B.1).

71. Filon din Alexandria, *De confusione linguarum* 136; *De somniis* 1.63–64, ed. Whitaker și Marcus, pp. 328–329; Wolfson, *Philo* 1:247; Urbach, *Hazal*, pp. 60–61; E. Grant, *Much Ado*, pp. 112–113. Trebuie amintit că Aristotel a fost acuzat — e greu de știut cît de devreme — că ar fi făcut din Dumnezeu locul universului: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 10, ed. Mittschmann, 2:33.

72. *Ein makom ba'arets panuy min hashechina: Numeri Rabba* 13; cf. *infra* n. 75.

73. „Tana R. Joseh Omer: me'olam lo yarda shechina le mata, velo'alu moshe ve'eliyahu lamarom, shene'emar: « nashamayim shamayim la'adonay veha'arets natan libne'adam » (Ps. 115–117). *Talmudul babilonian*, Tr. *Sukka* 5a. Cf. Urbach, *Hazal*, p. 38 și *supra* n. 68.

74. Gaonul Sa'adia constituie o importantă excepție; de ex. Maimonide interpretează „lăcașul" lui Dumnezeu (*shechina*) ca permanență a efectelor sale, adică providență. „Locul" lui Dumnezeu înseamnă „gradul și intensitatea participării la existență": *Călăuza șovăielnicilor* 1.8; 25.

75. *Zohar*, *Tikkune hazohar* 57, ed. Margaliot.

76. *Infra* n. 100; IV.D.1 și IV-nn.151–154.

77. În faimoasele versuri ale lui Alanus ab Insulis: „Omnis mundi creatura / Quasi liber et scriptura / Nobis est, et Speculum." // Întreaga creație a lumii / Precum cartea și scrierea / Sunt ale noastre, precum Oglinda (Migne, *PL* 210.579a). Despre *topos* în „cartea naturii", cf. *supra* I.n.19. Despre tendința simbolică, v. M.-D. Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*, pp. 99–145; Dronke, *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, pp. 32–47 (Imagine, Analogie, Enigmă). La formulările clasice ale enigmei se poate adăuga Nock (ed.), *Sallustius Concerning the Gods and the Universe*, p. 4.9–11: ἔζεστι γὰρ καὶ τὸν κόσμον μῦθον εἰπεῖν, σωμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν αὐτῷ φαινομένων, ψυχῶν δὲ καὶ νῶν κρυπτομένον / se poate spune că lumea este un mit, căci corpurile și lucrurile sunt clare în ea, pe cînd sufletele și spiritele rămîn ascunse /. Lumea însăși este un mit, întrucît sălășluiește în entități tainice.

78. Toma d'Aquino, *Summa theol.* I q.8 a.3; Petrus Lombardus, *Sententiae* I d.37 c.1, ed. Quaracchi, pp. 229–230. Multă vreme s-a crezut în mod greșit că ar fi un citat din comentariul lui Grigore cel Mare la cartea lui Iov.

79. Toma d' Aquino, *Summa theol.* I q.8 a.3. El face și o interesantă remarcă istorică: *per potentiam* este un antidot împotriva maniheiștilor, care credeau că lumea este *potestati principii contrarii*. *Per presentiam* este un antidot contra tuturor celor care neagă pro-

videnţa lui Dumnezeu (Epicur?). *Per essentiam,* contra celor care neagă faptul că Dumnezeu a creat totul fără mijlocirea unor cauze secundare (averoiştii?).

80. Toma d'Aquino, *Summa contra Gent.* 2.55: „esse autem per se consequitur formam" / forma rezultă ca o consecinţă a fiinţării în sine /. Cf. Überweg şi Geyer, *Grundriss* 3:435.

81. Despre principiul individuaţiei, v. *infra* III.B.3.

82. Toma d'Aquino, *Summa contra Gent.* 2. 55: „Substantiae vero quae sunt ipsae formae, numquam possunt privari esse, sicut si aliqua substantia esset circulus, numquam posset fieri non rotundum." / Substanţele însă, care sunt formele înseşi, nu pot fi niciodată incomplete, tot aşa cum, dacă o substanţă ar fi cerc, nu ar putea niciodată să devină nerotundă. / Cf. *infra* nn. 215, 217 (interpretări medievale ulterioare).

83. Toma d'Aquino, *De esse et essentia* c.4, în *Le „De ente est essentia" de S. Thomas d'Aquin*, ed. Roland-Gosselin, p. 36.10–15: „Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus... Et hoc competur in anima humana." / Există aşadar o distincţie reciprocă după nivelul putinţei şi al acţiunii... Şi acest lucru se desăvîrşeşte în sufletul omenesc. /

84. Toma d'Aquino, *Summa theol.* I q.4 a.3: „Et hoc modo illa quae sunt a Deo assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse." / Şi în acest mod, cele ce vin de la Dumnezeu sunt asemuite lui în măsura în care sunt fiinţe, precum unui principiu prim şi universal al întregii fiinţări. /

85. *Ibid.*: „Non dicitur esse similitudo... propter communicationem in forma... sed secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem." / Se spune că nu există similitudine... din pricina comuniunii în formă... ci numai prin analogie, aşa cum Dumnezeu este fiinţă prin esenţă şi altceva prin participare. /

86. Aristotel, *Metafizica*: Z.1030a33–1030b2; cf. Owens, „Analogy as a Thomistic Approach to Being", pp. 303–322. Pentru înţelegerea genezei şi a diferitelor moduri de analogie a fiinţei la Toma, cartea lui Lyttkens, *The Analogy between God and the World: An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino,* rămîne indispensabilă. Se pare că, între comentariile la *Sententiae* şi *Summa*, Toma a deplasat accentul de pe analogia proporţionalităţii pe analogia atribuţiei; prima, deşi mai elegantă, este mai problematică.

87. Toma d'Aquino, *De esse et essentia* c.5, pp. 37–38: „Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res est formaliter." / Dacă afirmăm că Dumnezeu este numai fiinţare, nu trebuie să cădem în greşeala celor care au spus că Dumnezeu este numai acea fiinţare universală prin care orice lucru există în mod formal. / În *Summa theol.* I q.3 a.8, Toma a făcut distincţie între ceea ce putem numi cele trei forme de panteism: eroarea acelora care pun semnul egalităţii între Dumnezeu şi *anima mundi*, cei care spun „Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam." / Dumnezeu este principiul formal al tuturor lucrurilor. Se spune că aceasta a fost părerea almarienilor. Dar a treia eroare a aparţinut lui David din Dinant, cel care în chip cu totul nesăbuit l-a considerat pe Dumnezeu materie primă. / Toma nu vorbeşte desigur despre panteism, ci despre „participarea lui Dumnezeu la alcătuirea lucrurilor".

88. „Lipsită de protecţia unor dogme restrictive, teoria imanenţei, luată separat, este cît se poate de aptă să degenereze în panteism", afirmă Underhill în *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, pp. 99; despre doctrina prezenţei divine la Toma: *ibid.* n. 3 (bazîndu-se pe *Summa contra Gentiles* 3.68); Eckhart: *ibid.*, p. 101; însă afirmaţia conform căreia creştinismul este — istoric şi în principiu — mai

aproape de experienţele mistice şi mai capabil să le exprime confundă, mă tem, ceea ce doreşte să separe — misticismul şi „teologia mistică".

89. Aristotel, *De interpretatione* I.16a3–9; Toma d'Aquino, *Summa theol.* I q.13 a.1.

90. Toma d'Aquino, *Summa theol.* I q.13 a.2: „Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit eum, secundum quod creaturae eum repraesentant... cum igitur dicitur « Deus est bonus » non est sensus « Deus est causa bonitatis » vel « Deus non est malus » [Atributele acţiunii şi atributele negative la Maimonide; v. *infra* n. 93], sed id quod bonitatem dicimus in creaturis, praexistit in Deo." / Cuvintele îl reprezintă pe Dumnezeu potrivit modului în care îl cunoaşte intelectul nostru. Însă intelectul nostru, de vreme ce îl cunoaşte pe Dumnezeu după creaturile sale, îl cunoaşte potrivit modului în care îl reprezintă aceste creaturi... aşadar, cînd se spune că „Dumnezeu este bun" nu înţelegem prin asta că „Dumnezeu este cauza bunătăţii" sau că „Dumnezeu nu este rău"[...], dar ceea ce numim bunătate la creaturi există dinainte în Dumnezeu. /

91. *Ibid.* I q.13 a.4: „Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium... ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex. / Aşadar, precum diverselor perfecţiuni ale creaturilor le corespunde un singur principiu simplu... tot astfel, diferitelor şi nenumăratelor concepte ale spiritului nostru le corespunde un singur principiu, simplu în întregime. / Metafora imaginii la Wittgenstein este, cred, utilă, chiar dacă niciodată Toma nu a formulat-o explicit şi nu a avut-o în vedere. „Similitudinea" dintre concepte şi lucruri este structurală, nu materială: diferitele concepte ale lucrurilor corespund aspectelor şi relaţiilor lor. Imaginea unei imagini este o relaţie tranzitivă, dar nu în mod necesar simetrică: nu trebuie să includă tot ce constituie imaginea originală.

92. Despre semnificaţiile reflexive ale analogiei, v. Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, pp. 183–220.

93. Alexander din Hales cerea ca atributele divine să fie înţelese „non aequivoce, sed analogice" / nu echivoc, ci analogic /: *Summa theologiae*, p. 1 inq.1 t.4 q.1 c.11, ed. Quaracchi, I:203 ş. *passim*; cf. Lyttkens, *Analogy*, pp. 123–131. Doctrina lui Toma este mult mai cuprinzătoare, deşi amîndoi au reacţionat *expressis verbis* împotriva aşa-numitei doctrine a atributelor negative (Maimonide). În legătură cu Dumnezeu, Maimonide admitea ca moduri proprii de exprimare doar „atributele acţiunii" şi „negaţiile limitărilor" (*Călăuza şovăielnicilor* I.52–58; v. trad. Pines, pp. 114–137). Toma d'Aquino, *Summa theol.* I q.13 a.2, critică teoria atributelor negative întrucît nu admite nici o atribuire semnificativă; a spune despre Dumnezeu că „nu este lipsit de putere" nu are mai mult înţeles decît a spune despre el că „nu este incolor". Ceea ce salvează totuşi teoria lui Maimonide de o enumerare infinită, nediscriminatorie, de negaţii este doctrina lui, rareori înţeleasă, despre construcţia generativă a atributelor divine (I.58) prin analogie cu construcţia prin delimitare a conceptului de fiinţă.

94. Toma d'Aquino, *Summa theol.* I q.8 a.1, resp: „Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet ut Deus adsit ei, *secundum modum quo esse habet.*" / Cît timp lucrul are fiinţare, Dumnezeu trebuie să fie prezent în el *în măsura în care are fiinţare.* / (Despre demoni: *ibid.* ad 4.)

95. William Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum ordinatio* (v. *infra Ordinatio*) I d.37 q.1, în *OT*, ed. Etzkorn şi Kelley, 4:563: „Istud ultimum *probant* ipsi... secundum Philosophum" / Iar ei *aprobă* acest ultim lucru... potrivit Filozofului /, altfel spus Toma nu a oferit o demonstraţie, ci o construcţie analogică. Totuşi e adevărat că în comentariile la *Sententia* Toma a fost mai categoric şi că referirile făcute acolo la Aristotel ar putea — dar nu în mod necesar — constitui o demonstraţie: „Ad cuius evidentiam

oportet tria praenotare. Primo, quod movens et motum agens et patiens, et operans et operatum, oportet simul esse, ut in 7 *Physica* [text 20] probatur. Sed hoc diverso modo contingit in corporalibus et spiritualibus." / Pentru clarificare, trebuie stabilite de la bun început trei lucruri: în primul rînd trebuie să fie în același timp și mișcător, și motor, și agent, și suport, și făptuitor, și făptuit, așa cum se demonstrează în cartea a VII-a din *Fizică*. Dar aceasta se întîmplă diferit în lucrurile corporale și în cele spirituale. / Toma d'Aquino, *Commentum in quatuor libros Sententiarum* I d.37 q.1 a.1 (ed. Parma 6:298). Caracterul analogic este mai puțin evidențiat.

96. Toma nu face uz de distincția, luată de la Petrus Lombardus și folosită de Alexander din Hales, între *esse in loco per definitionem* și *per circumscriptionem*. Alexander din Hales, *Summa theol.* p. 1 inq.1 t.2 q.3 tit.2 c.1, 1:64; Petrus Lombardus, *Sent.* L.1 d.37 c 6, p. 236.

97. Toma d'Aquino, *Summa theol.* 1 q.8 a.2, resp.; a.4, resp.; cf. 1 q.46 a.2 ad 8 (*locum imaginatum tantum*). Obținem o dublă analogie: (i) accidente ale locurilor: locuri:: Dumnezeu: locuri; (ii) corpuri: locuri:: Dumnezeu: locuri (în măsura în care sunt corpuri). Imaginarea „mai multor locuri" confirmă într-un fel conjectura lui E. Grant (*Much Ado*, p. 146), deși Toma vorbește despre locuri, nu despre un vid.

98. Toma d'Aquino, *Summa theol.* I q.52 a.1, resp. (îngeri); 3 q.77 a.1; cf. Martin, *Ockham*, pp. 72–75.

99. *Infra* IV.D.1–2.

100. Toma d'Aquino, *Summa theol.* I q.1 a.10: „... auctor sacrae scripturae est Deus, in cuius potestate ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas... Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vera significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et enim supponit." / ... autorul Sfintei Scripturi este Dumnezeu, în puterea căruia stă nu numai adaptarea cuvintelor pentru a le da un înțeles (lucru pe care îl poate face și omul), ci și lucrurile înseși... Deci acea primă accepțiune în care cuvintele reprezintă lucruri duce la primul sens — sensul istoric sau literal. Acea adevărată accepțiune în care lucrurile, reprezentate prin cuvinte, numesc la rîndul lor alte lucruri se numește sens spiritual; acesta e fondat pe sensul literal și îl implică. / Lubac, *Éxégèse médiévale: Les quatre sens de l'écriture* 2.2, pp. 272 ș. urm., 285 ș. urm.; Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, pp. 303 ș. urm. (Exemplul de revoluție exegetică este mai puțin exegetic decît istoric — recepționarea teoriei „argumentelor pentru precepte" la Maimonide. Despre aceasta, v. *infra* IV.B.)

101. Toma d'Aquino, *Summa theol.* I q.47 a.2; Origene, *De principiis* I.6–8, ed. Kötschau, pp. 78–105.

102. Deoarece ființele spirituale, individualizate în sine (adică prin formă), pot fi doar cîte una din fiecare fel: v. *infra* III.B.3.

103. Despre logică și univocitate: *supra* II.A.2–3, H.7; *infra* V.C.3–4. Cf. și Langston, „Scotus and Ockham on the Univocal Concept of Being", pp. 105–129. Despre principiul anihilării, v. *infra* III.B.3, C.3, D.3; V.C.3.

104. *Infra* III.B.3.

105. *Centiloquium theologicum* conc. 6, 7a, ed. Boehner, p. 44. Probabil că *Centiloquium* nu este o lucrare autentică a lui Ockham. Cf. Iserloh, „Um die Echtheit des *Centiloquiums*", pp. 78–103, 309–346; Boehner, „On a Recent Study of Ockham", în *Collected Articles*, pp. 33–42, și Baudry, *Guillaume d'Occam: Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, pp. 270 ș. urm., 286. Dar Ockham, la fel ca Scotus înaintea lui, admite posibilitatea ca Dumnezeu să-l mîntuie pe Iuda Iscarioteanul care nu se căiește, ori

să-l piardă pe cel drept. Ockham se deosebește de autorul *Centiloquium*-ului mai degrabă în alte privințe; v. *infra* III.B.3.

106. *Infra* III.B.3.

107. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* I d.37 q.u., în *Opera*, ed. Balič et al., 6:299–302; *Lectura* I d.37 q.u., în *Opera* 17:477–479; Ioannes de Ripa, „Jean de Ripa I sent. dist. XXXVII: De modo inexistendi divine essentiae in omnibus creaturis", ed. Combes și Ruello, pp. 161–267, în special 264–265 și nn. 88–89 (Aureoli, Scotus); E. Grant, *Much Ado*, p. 146 și n. 137.

108. Scotus, *Reportata Paris.* 4 d.10 q.3, ed. Wadding, II:636–645; *Ordinatio* 2 d.2 p. 2 q.3, ed. Balič, 7:268 ș. urm.; Martin, *Ockham*, pp. 75–78; R. Seeberg, *Lehrbuch* 3: 522, 526–527.

109. Denifle și Chatelain, *Chartularium* 1277 nr. 49, 1:546. Combes și Ruello („Jean de Ripa", p. 265 n. 819) remarcă pe drept cuvînt că, avînd în vedere negarea categorică de către Scotus și Aureoli a unui vid astfel imaginat, importanța condamnării pare dubioasă cel puțin sub acest aspect. Cred că dădea apă la moară celor care o doreau, dar nu era nicidecum obligatorie, deși era foarte frecvent citată textual. Pentru altă părere, v. E. Grant, *Much Ado*, pp. 108–111, și *infra* n. 122.

110. *Supra* n. 97.

111. Scotus, *Reportata Paris.* 1 d.38 q.2 scolia 3, *Opera* 11:217 (Wadding); Gilson, *Scot*, pp. 390–397 (citatul de la p. 391).

112. William Ockham, *Sent.* I d.37, pp. 567–568: „Sed « esse in » aliquo per essentiam, est esse in aliquo et nec ab eo nec ab aliquo sibi intrinseco distare quin sit ubicumque est ipsum vel aliquid ipsius."

113. William Ockham, *De sacramento altaris*, ed. Birch, pp. 148, 348, 466; *Summa totius logicae* 1.44; Martin, *Ockham*, pp. 78–87; Stump, „Theology and Physics in *De sacramento altaris*", în *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, ed. Kretzmann, pp. 207–230, în special 215–216 (negarea cantității cu referire la corpul lui Cristos în ostie). Trebuie remarcat că în această privință Gabriel Biel îl acceptă mai curînd pe Scotus decît pe Ockham.

114. William Ockham, *Sent.* I d.37, p. 569. Demonstrația lui Ockham se bazează numai pe presupunerea că „x este departe de y" (x/y) și „x este în y" se definesc reciproc astfel încît $\sim (x/y) \equiv x \cdot y$. Nici măcar nu trebuie să învestim $(x \cdot y)$ cu semnificație — aceasta fiind chiar intenția lui Ockham.

115. Thomas din Strassburg, *Commentaria in IV libros Sententiarum* 1 d.37, după 106vb.: „secundum dico quod deus est ubique... quia sicut se habet magnitudo molis infinita ad omnem locum occupative, sic se habet magnitudo virtutis infinita ad omnem locum attinctive et conservative" / în al doilea rînd, afirm că Dumnezeu se află pretutindeni... căci, așa cum mărimea masei este infinită pentru orice loc după modul de ocupare, tot astfel mărimea virtuții este infinită pentru orice loc după modul atingerii și conservării /. Îngerii, pe de altă parte, se află în locuri „non circumscriptive, sed diffinitive" / nelimitate, dar definitive /; corpurile materiale în ambele sensuri (după 108ra). Termenii *circumscriptive* și *diffinitive* au intrat în circulație (E. Grant, *Much Ado*, p. 130). Dar de regulă prezența lui Dumnezeu în diverse locuri era admisă cel puțin *definitiv*.

116. Despre „infinitiștii" din secolul al XIV-lea, v. A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* I:196–215; *Metaphysische Hintergründe der spätscholastichen Naturphilosophie* 4:381 n. 9 (aici apare cuvîntul „infinitişti"); Murdoch, „*Mathesis in philosophiam scholasticam introducta*: The Rise and Fall of the Application of Mathematics in Fourteenth-Century Philosophy and Theology", în *Arts littéraux et philosophie au moyen âge*, pp. 215–254, în special 215–224; Breidert, *Das aristotelische Kontinuum in der*

Scholastik, pp. 33–40. Faimoasa demonstrație a lui Grigore din Rimini despre cum a putut crea Dumnezeu un număr infinit de îngeri într-un timp finit mai fascina generația de dinainte de Galilei: Benedictus Pereira, *De communibus* 10, p. 593.

117. E. Grant, *Much Ado*, pp. 116–147 ș. *passim*.

118. Thomas Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium*, ed. H. Savil, pp. 177–180, trad. E. Grant, *A Sourcebook in Medieval Science*, pp. 555–568; Koyré, „Le vide et l'espace infini au XIV[e] siècle", pp. 45–91, în special 83–84.

119. Combes și Ruello (ed.), „Jean de Ripa", p. 233. La De Ripa, teoria complexă seamănă cu teoria reprezentării schimbării calitative la Oresme (*infra* V.B.3) prin aceea că, pentru fiecare punct din spațiul infinit, el presupune o gradație a intensităților pînă la infinit; aproape că „Dumnezeu" îndeplinește rolul atribuit de Oresme celei de-a patra dimensiuni absente.

120. Nicole Oresme, *Le Livre du ciel et du monde* 1.24, ed. Menut și Denomy, p. 176. Contextul discuției este pluralitatea lumilor (v. și *infra* III.B.3). Oresme, care nu sugerează doar posibilitatea unor lumi alăturate, ci și a unor lumi aflate una înăuntrul celeilalte (alt univers în interiorul pămîntului), dovedește în disertații că are cunoștință de *relativitatea* măsurătorilor spațiale, lucru care ne aduce aminte de unul din argumentele enunțate în favoarea caracterului nedetectabil al contracției Fitzgerald (p. 168).

121. *Infra* III.B.4; E. Grant, *Much Ado*, pp. 119, 132 ș. urm., consideră că „realitate" înseamnă „realitate fizică" și nu o poate reconcilia cu desemnarea spațiului drept „imaginar". Cred că ambiguitatea poate fi înlăturată prin interpretarea realității ca *possible realis*. În acest caz, „imaginar" nu trebuie să se refere, cum presupune Koyré („Le vide et l'espace", p. 52), doar la un spațiu „independent".

122. Nicole Oresme, *Le Livre du ciel* 2.8, pp. 368–370. Oresme argumentează posibilitatea unei mișcări rectilinii nedefinite a universului în spațiu. Cf. E. Grant, „The Condemnation of 1277: God's Absolute Power and Physical Thought in the Middle Ages", pp. 211–244, în special 230. Poate că Grant exagerează impactul condamnării; cf. *supra* n. 109.

123. Franciscus Suarez, *Disputationes metaphysicae* dis. 30 sec. 7, 3–4, 11, în *Opera omnia*, ed. Berton, 16:95, 96, 98.

124. Într-o anumită măsură, metafizica luminii, alimentată de surse neoplatoniciene, a furnizat și un model de omogenitate a materiei — cel puțin a materiei primordiale. A cunoscut o puternică dezvoltare în Evul Mediu în două tradiții independente. Metafizica luminii — Grosseteste — n-a fost uitată: Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100–1700*, pp. 128–134. Noțiunea de *species* ca forțe (*propagatio specierum, formarum*) (*ibid.*, pp. 104–116) ar fi putut da naștere unei noi concepții despre legile naturii (Schramm, *infra* III.n.22). Cîteodată, atributele omniprezenței par să fie transferate luminii — împreună cu sensul activ al unei eficiențe totale: Witelo. *Liber de intelligentiis* 7.1; 8.1–4; 9.1–2 („natura lucis est in omnibus"), în *Witelo: Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, ed. Baeumker, pp. 7–14. Pe de altă parte, Cabala a promovat imaginea luminii primordiale și nediferențiate ca simbol al „nelimitatului" (*En Sof, 'or en sof*). Într-adevăr, „materia primă" neoplatoniciană este lumina despre care psalmistul spune că Dumnezeu o poartă drept veșmînt (*'ote 'or kesalma*): Nahmanide, *Perush hatora* la Gen. 1. Deși nu ignor aceste tradiții și fuziunea lor ulterioară cu noile concepții asupra spațiului, ele îmi par în cel mai bun caz o modalitate suplimentară de a exprima un sens al omogenității materiei atunci cînd, mai tîrziu, s-a simțit această nevoie.

125. William Ockham, *Quodlibeta* 6 q.6, *Philosophical Writings*, ed. Boehner, p. 26; *Sent. prol.* q.1, *OT* 1.1:38. E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, pp. 56–57.

126. *Supra* I.nn.18–19 (Gassendi, Galilei).

127. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* 1.27, în *Werke*, ed. Wilpert, pp. 34–36 (pp. 27–28 în ed. Strasbourg): „Hinc omnis religio in sua cultura necessario per theologiam affirmativam ascendit... et ita theologia negativa adeo necessaria est quo ad aliam affirmationis ut sine illa deus non coleretur ut deus infinitus, sed potius ut creatura, et talis creatura idolatria est... et hoc quidem quia verissimum verius per remotionem et negationem de ipso loquimus, sicut et Maximus Dyonisius... quem rabbi Salomon [ibn Gebirol] et omnes sapientes sequuntur." / De aici rezultă că orice religie în cultivarea ei se dezvoltă în mod necesar printr-o teologie afirmativă... și astfel, o teologie negativă devine atît de necesară pentru altă teologie de afirmare, încît fără ea Dumnezeu nu ar putea fi cultivat ca un Dumnezeu infinit, ci mai degrabă ca o creatură; și o atare creatură este pură idolatrie... și, desigur, acest lucru, fiindcă este cel mai adevărat, îl rostim mai adevărat prin detașare și negare, precum Dyonisios cel Mare... pe care rabinul Solomon [Ibn Gebirol] și toți înțelepții îl urmează. / Spre deosebire de tradiția neoplatoniciană și de Maimonide, la Cusanus principiul motric în teologia negativă nu este unicitatea lui Dumnezeu, ci mai degrabă *infinitatea* lui Dumnezeu.

128. *Ibid.* 1.13, pp. 15–16 (pp. 13–14).

129. Despre epistemologia lui Cusanus, v. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* 1:21–61, în special 25–31 (*approximatio*, *similitudo*). Nu cunosc la Cusanus nici un studiu despre teoria limbajului. Cusanus susține că toți termenii și toate denumirile noastre sunt *imprecise* și dobîndesc *praecisio* doar prin ideea de Dumnezeu: de ex. *Idiotae de mente* 3, *Werke*, p. 242 (p. 172): „Nam deus est cuiuscunque rei praecisio." / Căci Dumnezeu este precizia oricărui lucru. /

130. Despre finitudine și mișcare: Nicolaus Cusanus, *De docta ign.* 1.11, *Werke*, pp. 61–63 (pp. 45–46). Cf. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, pp. 6–24. Despre omniprezență: Cusanus, *De docta ign.* 2.12, *Werke*, p. 63 (p. 47): „unde erit machina mundi quasi habens undique centrum, et nullibi circumferentiam, quoniam circumferentia et centrum deus est qui est undique et nullibi" / de unde rezultă că mecanismul lumii este asemenea unuia care are peste tot un centru și nicăieri o circumferință, fiindcă circumferința și centrul sunt Dumnezeu, care este pretutindeni și nicăieri /. Originea metaforei este „Cartea celor XXIV de filozofi" (cf. Harries, „The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor", pp. 5–15). Cf. și Cusanus, *Apologia doctae ign.*, *Werke*, pp. 110, 115 (pp. 79, 82).

131. Nicolaus Cusanus, *De docta ign.* 2.4–5, *Werke*, pp. 44–48 (pp. 34–38), rezumat la p. 47: „Subtili intellectu ista altissima clare comprehenduntur: quomodo deus est absque diversitate in omnibus, quia quodlibet in quolibet, et omnia in deo quia omnia in omnibus, sed cum universum ita sit in quolibet quod quodlibet in ipso, et universum in quolibet contracte id quod est ipsum contracte." / Aceste concepte foarte înalte sunt înțelese deslușit de un intelect subtil: în ce mod se află Dumnezeu fără deosebire în toate, fiindcă fiecare lucru se află în altul și toate sunt în Dumnezeu; fiindcă toate se află în toate; dar întrucît universul se află astfel în orice și orice se află în el însuși, și universul este comprimat în orice, adică el însuși este comprimat. / Cf. *De visione Dei*, în *Werke*, pp. 305–307 (pp. 219–221).

132. Nicolaus Cusanus, *De docta ign.* 2.13, *Werke*, pp. 67–69 (pp. 50–51); *De coniecturis* 2, *Werke*, pp. 152–154 (pp. 110–111).

133. Nicolaus Cusanus, *De docta ign.* 2.7, *Werke*, p. 53 (p. 40): „Unde aiebant veteres stoyci formas omnes in possibilitate actu esse: sed latitare et per sublationem tegumenti apparere... Peripatetici vero solum possibiliter formas in materia esse dicebant, et per efficientem educi. Unde istud verius est: ... forme non solum sunt ex possibilitate sed

efficiente." / De aici vechii stoici afirmau că toate formele sunt prin act în potență: dar stau ascunse și apar prin îndepărtarea învelișului; însă peripateticienii spuneau că formele se află în materie numai ca posibilitate și că ies la iveală printr-o cauză eficientă. Și este mai adevărat că : formele nu sunt numai după potență, ci și după cauza eficientă./

134. Nicolaus Cusanus, *ibid.* 2.1, p. 39 (p. 30): „Solum igitur absolute maximum est negative infinitum... universum vero... privative infinitum." / Așadar, numai maximul absolut este un infinit negativ... iar universul... este un infinit privativ. / Cf. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 474.

135. De ex. Nicolaus Cusanus, *De docta ign.* 2.4, *Werke*, pp. 44–46 (pp. 34–35); cf. *supra* n. 127.

136. Bernardino Telesio, *De rerum natura iuxta propria principia*, ed. Spampanato; despre el, v. Cassirer, *Erkenntnisproblem*, pp. 232–240. O legătură similară între senzualism, materialism și dinamism caracterizează multe din noile filozofii italiene ale naturii: Cardanus, Campanella, Bruno. Bacon, ne amintește Randall, îl numea „primus novorum virorum" — primul dintre moderni: *The Career of Philosophy* 1:202. Despre conceptele legate de spațiu, v. E. Grant, *Much Ado*, pp. 192–194, cu care sunt de acord în privința vestigiilor fizicii stoice — nu atît din cauza conceptului de spațiu, cît a celui de forțe. Oricît mi-aș dori, nu găsesc la Telesio „urme" din Philoponos.

137. Telesio, *De rer. nat.* 4.XXIV, p. 728; și aceasta este o doctrină stoică. V. și Höffding, *History of Modern Philosophy*, pp. 92–102.

138. Despre istoria timpurie în gîndirea socială modernă, v. *infra* IV.A.1. Și acesta are origini stoice: Kristellar, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, p. 102 (autoconservare). Mai puțin convingătoare este deducerea triadei lui Kristellar — fierbinte, rece și materie — din triada aristotelică — formă, materie și privațiune (*supra* II.B.2). El respinge — fără să spună de ce — analogia cu dragostea, ura și materia, proprii lui Empedocle.

139. *The Works of Archimedes*, trad. și ed. Heath, pp. 221–222.

140. Nicolaus Copernicus, *De revolutionibus orbium coelestium* 1.1 c.8. Dacă Copernic credea într-un univers material finit și sferic plasat într-un spațiu infinit (cum par să sugereze observațiile sale), putem suspecta din nou influențe stoice. Koyré, *From the Closed World*, pp. 31–43, ne amintește că universul lui Copernic este „încă ierarhic"; cf. și lucrarea *The Astronomical Revolution: Copernicus–Kepler–Borelli*, trad. Moddison, p. 72 n. 7.

141. Nicole Oresme, *Le Livre du ciel* 1.24, p. 176: „Je respon, et me semble premierement, que entendement humain aussi comme naturelment se consent que hors le ciel et hors le monde qui n'est pas infiny est aucune espace quelle que elle soit, et ne peut bonnement concevoir le contraire." / Răspund, și îmi pare înainte de toate că înțelegerea umană, prin natura ei, consimte că dincolo de cer și dincolo de lumea care nu este infinită nu există nici un fel de spațiu, oricare ar fi acesta, și nu poate, pur și simplu, concepe contrariul. / (Același lucru este valabil și în privința eternității.)

142. Guerlac, „Copernicus and Aristotle's Cosmos", pp. 109–113. Nu este un argument convingător. Dacă Copernic credea în sfere materiale, chiar rigide, este de asemenea o chestiune larg dezbătută. Cf. N. Jardine, „The Significance of the Copernican Orbs", *Journal for the History of Astronomy* 13 (1982):168–194.

143. Galilei, *Opere* 12:171 ș. urm. O biografie recentă rezumă pe bună dreptate deosebirea metodologică dintre Bellarmino și Galilei: „Galileo also sprach von « tausend Beweisen », während Bellarmin auf den einen « zwingenden Beweis » wartete. Hinter diesem Unterschied verbirgt sich die radikale Differenz der Erkenntnishaltung der neuen Wissenschaft einerseits und der scholastischen Philosophie anderseits." / Galilei vorbea deci despre „o mie de dovezi", în timp ce Bellarmino aștepta acea „dovadă constrîngătoare". În spatele acestei distincții se ascunde diferența dintre atitudinea gnoseologică a

noii științe, pe de o parte, și cea a filozofiei scolastice, pe de alta. / Fölsing, *Galileo Galilei: Prozess ohne Ende, Eine Biographie*, p. 322. Dar Fölsing greșește generalizînd „filozofia scolastică". E adevărat, exigența criteriilor *demonstrației* a crescut începînd cu secolul al XIV-lea pentru a fi la nivelul idealului aristotelic al științei demonstrative din *Analiticele secunde*; aceasta a fost de ex. motivul pentru care Scotus și Ockham au respins „dovada" fizică a omniprezenței propusă de Toma (*supra* II.D.1–2). Dar atît Ockham cît și generația lui, precum odinioară Aristotel, au încurajat demonstrațiile bazate pe probabilitate: A. Maier, „Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jhs.", în *Ausgehendes Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jhs.* 2:367–418. Despre felul în care utilizează Galilei principiul exegetic al acomodării, v. *infra* IV.B.2 și Wallace, *Galileo and His Sources*, pp. 99–178.

144. *Credere est edere*: Ulrich Zwingli, scrisoare către Alber (noiembrie 1524), *Sämtliche Werke*, ed. Egli și Finsler, 3:341; cf. Potter, *Zwingli*, pp. 156–157; Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreits in 16ten Jh.*, pp. 40 ș. urm.; R. Seeberg, *Lehrbuch* 4.1, pp. 396–407, 458–479; Ozment, *The Age of Reformation, 1250–1550*, p. 336.

145. Luther, *Werke, Kritische Gesamtausgabe* 6:510. Se pare totuși că Luther nu a folosit niciodată termenul *consubstantiatio*; R. Seeberg, *Lehrbuch* 4.1, p. 400. Despre evoluția pozițiilor lui Luther, v. Bizer, *Studien*, și Hausamman, „Realpräsens in Luthers Abendmahllehre", în *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation: Festschrift für Ernst Bizer*, pp. 157–173.

146. „Sol er macht haben und regiern, mus er freilich auch da sein gegenwertig und wesentlich durch die rechte hand Gotts, die allenthalben ist" / Dacă e ca el să aibă putere și să conducă, trebuie bineînțeles să și fie prezent aici și în mod esențial prin mîna dreaptă a lui Dumnezeu care este omniprezent /: Luther, *Werke* 23:145; cf. 23:159, 28:141; Seeberg, *Lehrbuch* 4.1, pp. 462–466, 469 ș. urm. (omniprezență); Bizer, „Ubiquität", în *Evangelisches Kirchenlexicon* 3:1530–1532. Se pare că s-a căzut de acord: Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelms von Ockham, ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, a exagerat rolul lui Ockham și originile lui scolastice; cît de diferite sunt doctrinele lui Luther, în toate fazele, chiar în comparație cu cele ale nominalismului contemporan, se poate vedea din analiza exactă a pozițiilor lui Biel în Oberman, *The Harvest*, pp. 275–276.

147. Îmi aduc deseori aminte de observația lui Heine: „Karl I hatte von diesem theosophischen Schuster eine so grosse Idee, dass er eigens einen Gelehrten zu ihm nach Görlitz schickte, um ihn zu studieren. Dieser Gelehrte war glücklicher als sein königlicher Herr. Denn während dieser zu Whitehall den Kopf verlor durch Cromwells Beil, hat jener zu Görlitz durch Jakob Böhmes Theosophie nur den Verstand verloren." / Carol I avea o impresie atît de bună despre acest cizmar teozof, încît a trimis în mod special un savant la el la Görlitz ca să îl studieze. Savantul a fost mai fericit decît stăpînul lui regesc. Căci, pe cînd acesta și-a pierdut la Whitehall capul de securea lui Cromwell, celălalt nu și-a pierdut la Görlitz decît mințile cu teozofia lui Jakob Böhme. / *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, în *Werke* (Berlin, f.d.) 8:62.

148. Blaise Pascal, *Pensées*, fragm. 383, 606, în *Œuvres complètes*, ed. Chevalier, pp. 1188, 1282. Cf. Goldmann, *Le dieu caché: Etudes sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, pp. 57 ș. urm., 216 ș. urm., 264 ș. urm.

149. René Descartes, *Principia philosophiae* 2.25, AT, 8.1, p. 53: „dicere possumus [motum] esse translationem unius partis materiae sive unius corporis ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum" / putem afirma că [mișcarea] este trecerea unei părți de materie sau a unui corp aflat în apropierea unor corpuri cu care sunt nemijlocit contingente și par nemișcate în

apropierea altora /. În viziunea lui Descartes, numai în întregul său continuumul universal al unei substanțe întinse merită cu adevărat numele de corp, avînd o proporție constantă de mișcare și repaus (*quantitas motus*). Despre un corp izolat nu se poate spune că are margini distincte ori mișcare distinctă absolută; tendința lui de a-și conserva mișcarea rectilinie uniformă este o „tendință" irealizabilă. Cf. Kenney, *Descartes: A Study of His Philosophy*, pp. 200–215. Lui Descartes îi lipsește în acest caz un principiu fizic de individuație; Spinoza, Hobbes și Leibniz și-au construit teoriile astfel încît să remedieze și această dificultate.

150. Descartes, *Principia* 1.37–53 (AT, 8:62–71). Aiton a încercat să explice regulile prin notație algebrică în *The Vortex Theory on Planetary Motions*, p. 36. Cum a remarcat pe drept cuvînt Huygens, „videtur corpus secundum Cartesium non differe a vacuo philosophorum" / potrivit lui Descartes, corpul nu se diferențiază de vidul filozofilor /. *Pièce concernant la question du « mouvement absolut »*, *Œuvres complètes* 16:221.

151. Descartes, *Principia* 1.37 (AT, 8:61): *Quantum in se est*; p. 63: *seorsim spectatam.* Despre originea lucrețiană a termenului, v. I.B. Cohen, „Quantum in se est". Altă sursă posibilă este cea etico-teologică: cf. Oberman, „Facientibus Quod in se est Deus non Denegat Gratiam", pp. 317–342. De ce a divizat Descartes principiul inerției în două părți — una guvernînd mișcarea (adică *quantitas motus)*, cealaltă guvernînd direcția? Leibniz credea că în acest fel Descartes speră să asigure o structură prin care spiritele să poată influența corpurile mărunte, schimbîndu-le doar direcția, nu și mișcarea. Dar aceasta pare a fi mai degrabă o idee ulterioară, un beneficiu secundar (dacă într-adevăr rezolvă dificultățile interacțiunii suflet–corp, ceea ce nu cred). Mai probabil, $(m \cdot v)$ este întotdeauna un scalar la Descartes; în tot cuprinsul „regulilor de mișcare", schimbarea direcției se supune altei logici decît schimbarea mișcării.

152. V. contra acestei interpretări comune, Gabey, „Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton", în *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, ed. Gaukroger, pp. 230–320. El demonstrează că, la Descartes, termenul specific pentru forță este *determinatio.* Chiar așa fiind, cred că acesta este un palid substitut al forțelor reale. Se acordă totuși mult mai mare atenție forțelor și accelerațiilor în scrisorile matematice ale lui Descartes decît în *Principia.* V. *infra* V.B.5–6.

153. *Infra* III.C.4.

154. *Infra* III.A.1, D.1–3.

155. Descartes, *Principia* 2.36, AT, 8.1, p. 61.

156. M. Heyd, *Between Orthodoxy and the Enlightenment: Jean-Robert Chouet and the Introduction of Cartesian Science in the Academy of Geneva*, pp. 72–80. Cf. și *supra* II.H.6 (Leibniz).

157. Îndeosebi Koyré, *From the Closed World*, pp. 125 ș. urm.; Jammer, *Concepts of Space*, pp. 26–32, 39–48; E. Grant, *Much Ado*, pp. 221–230.

158. „În ceea ce mă privește, cred că *natura* unui *spirit* este la fel de imaginabilă și lesne de definit ca natura a orice altceva... Așa cum, de pildă, concep că întreaga *Idee* a unui *Spirit* în general, sau cel puțin a tuturor *Spiritelor* finite, create și subordonate, constă din aceste cîteva puteri sau proprietăți, și anume *Autopătrundere*, *Automișcare*, *Autocontractare* și *Autodilatare* precum și *Indivizibilitate*... Voi adăuga și ce se află în relație cu celălalt, și anume puterea de *Pătrundere*, de *Mișcare* și de *Modificare a Materiei*." Henry More, *An Antidote against Atheisme, or an Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, Whether There Be Not a God* 1.4 § 3, p. 15. Acesta este un rezumat citat și de Koyré (*From the Closed World*, pp. 127–128) la *Enchiridion metaphysicum*, CC.XXVII–XXVIII, tradus și în J. Glavill, *Saducismus Triumphans* (1681), pp. 99–179, sub

titlul *The Easie, True and Genuine Notion... of a Spirit.* Prin urmare, More e preocupat să definească idei „clare și distincte" în același fel cu Descartes.

159. Henry More, *Enchir. met.* CC.XXVII–XXVIII; *The Immortality of the Soul* 1.2 § 11, p. 20. Cea de-a „patra dimensiune", *spisitudinea*, diferă de speculațiile lui Oresme privitoare la o a patra dimensiune (*infra* V.B.3); Oresme a avut în vedere *reprezentarea* calităților (mărimi intensive), pe cînd More face trimitere la dimensiunea lor. De fapt, *spisitudinea* este termenul lui Oresme pentru a treia dimensiune. Dar există o similitudine îndeajuns de accentuată pentru a ne întreba dacă există și o legătură. Koyré (*From the Closed World*, p. 132) compară noțiunea de spisitudine cu cea de cîmp, la fel cum τόνος-ul stoic a fost comparat cu cîmpurile fizice (*supra* II.B.3). Accentul pus în filozofia naturii de platonicienii de la Cambridge pe elementele neoplatoniciene mai degrabă decît pe cele stoice l-a determinat pe Cassirer să considere teoria despre „spisitudine" o „curiozitate" accidentală a gîndirii lui More: Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, trad. Pettegrove, p. 150 n. 1.

160. More, *Immortality of the Soul* 3.12–13, pp. 449–470, în special 450, unde „spiritul naturii" este descris ca „o substanță necorporală, lipsită de Simțire și Adversitate, pătrunzînd întreaga Materie a universului și exercitînd o putere plastică în interiorul acesteia... deoarece nu poate fi descompusă în simple puteri Mecanice". V. și Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* 1.3 sect. XXXVII § 3, p. 148: „Mai mult decît atît, toți *Mecaniciștii* de acest fel, fie *Teiști*, fie *Atei*, nu fac... decît să substituie, ca și cînd ar fi... *în locul unei Mîini Vii, Mîna de Lemn a unor Tîmplari sau Lăcătuși, Mișcată de Fire și Sîrme.* Aceștia făuresc un soi de Lume Moartă și Înlemnită asemeni unei Statui Cioplite, care nu are în ea nimic *Vital* sau *Magic* [!]. Pe cînd celor care sunt Precauți, li se va arăta cît se poate de limpede că există un *Amestec* de *Viață* sau *Natură Plastică* și de *Mecanism* care permează întregul Univers Corporal."

161. *Supra* II.H.6–7. Despre More și Leibniz, v. Cassirer, *Platonic Renaissance*, pp. 150–156.

162. *Supra* n. 160.

163. More, *Enchir. met.* 1.VI.5, p. 42. Ar fi poate mult mai exact să spunem: spisitudinea lui Dumnezeu este nemărginită; el este „atotpătrunzător"; prin urmare, capacitatea de expansiune și contractare pe care o posedă alte spirite nu-i poate fi atribuită în mai mare măsură decît capacitatea de autodistrugere. More renunță așadar la cea de-a doua jumătate a formulei tradiționale conform căreia Dumnezeu este „pretutindeni și nicăieri". Cf. de asemenea *ibid.* 1.27, p. 171: spațiul este „confusior quaedem et generalior representatio essentiae sive essentialis presentiae divinae" / o reprezentare cam confuză și prea generală a divinității /.

164. Copenhauer, „Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton, and Their Predecessors", pp. 489–548, în special 515–529; *'adam kadmon, ibid.*, pp. 527–529; *tsimtsum, ibid.*, pp. 523–526 (v. n. urm.). Dimpotrivă, Anne Conway, pentru care Dumnezeu nu poseda întindere, aproba contractarea divină: Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. Loptson, p. 65: „Diminuit ergo in Creaturarum gratiam (ut locus ipsis esse posset) summum illum intensae suae lucis gradum, unde locus exoriebatur, quasi vacuus circularis, Mundorum spatium." / Așadar, din iubire pentru Creaturi (ca să poată avea și ele un loc), a înjumătățit suprema intensitate a puternicei sale lumini, de unde a luat naștere locul aproape gol și circular — spațiul Lumilor. / Cf. Rosenroth, *Kabbala denudata* (Sulzbach, 1677) 2:150: „Deus creaturos mundos contraxit praesentiam suam." / Dumnezeu și-a comprimat puterea în lumile create. /

165. Pe lîngă argumentele lui Copenhauer contra lui Jammer (nn. 157, 164), merită să amintim că, pînă și printre cabaliștii evrei care respectau reinterpretarea lurianică radicală, exista o dispută aprigă dacă „contractarea " (*tsimtsum*) trebuie înțeleasă literal (*kifshuto*) — conchizînd în acest caz că omniprezența lui Dumnezeu, faptul că „umple toate lumile" (*memale kol amin*), nu poate fi luată literal — sau dacă *tsimtsum* trebuie înțeleasă metaforic (*shelo kifshuto*) pentru a salva astfel prezența reală în lume a lui Dumnezeu. O istorie a acestei importante dispute urmează a fi scrisă, dar v. Teitelbaum, *Harav miljadi umifleget habad* 2:62 ș. urm., 78.

166. Lichtenstein, *Henry More : The Radical Theology of a Cambridge Platonist, passim.* Și în această privință, principalele teze ale lui More se apropie de cele ale lui Leibniz.

167. *Infra* V.C.3–4.

168. *Tratatul teologico-politic* a apărut anonim în 1673. Cu excepția *Eticii*, a fost singura lucrare publicată în timpul vieții. *Etica* a circulat mulți ani printre prieteni și cunoștințe; Leibniz a citit prima parte cînd se afla în Olanda. Pentru discuția noastră, are prea puțină importanță dacă *Cogitata* a fost alcătuită înainte de *Principia* — cum crede Curley (*pace* Freudenthal): *The Collected Works of Spinoza* 1:222–223.

169. Baruch Spinoza, *Cogitata metaphysica* 2.12, Van Vloten–Land, 4:231: „De substantia vero extensa iam antehac [adică în expunerea teoriei lui Descartes] satis locuti sumus, *et praeter has duas nullas alias cognoscim us* [subl. n.]". Cf. *ibid.*, p. 225: „Transeundum iam est ad substantiam creatam, quam in extensam et cogitantem divisimus. Per extensam, materiam... intelligebamus. Per cogitantem vero, mentes humanas *tantum* [subl. n.]." / Dar am vorbit îndeajuns pînă acum [...] despre substanța extinsă și, *în afara celor două, nu mai cunoaștem altele.* [...] Trebuie să trecem la substanța creată, pe care o despărțim în substanță extinsă și substanță gînditoare. Prin cea extinsă... înțelegem materie. În schimb, prin cea gînditoare, *numai* mințile omenești. / Înseamnă că toate mințile (ideile) sunt una. Diferența dintre gîndirea divină și cea omenească constă în faptul că prima este unică, cealaltă este multiplă (*ibid.* 2.7 § 8, 4:215). Cf. și *ibid.* 2.1 § 1 și 2.10, Van Vloten–Land, 1:221, unde existența separată a materiei este neechivocă; pe de altă parte, gîndirea lui Dumnezeu diferă de a noastră numai fiindcă este spontană. Dar cf. *ibid.* 2.12, 4:228.

170. *Ibid.* 1.2, 4:192.

171. *Ibid.* 2.6 § 1, 4:212: „... quia ostendimus [în *Principia phil. Cartesianae*], in materia nihil praeter mechanicas texturas et operationes dari" / ... fiindcă am arătat [...] că în materie nimic nu e dat cu excepția înlănțuirilor și operațiilor mecanice /. Dar Spinoza nu-și dezvoltă încă maxima conform căreia ordinea lucrurilor coincide cu ordinea ideilor.

172. *Ibid.* 2.3, 4:207. N.B. îi aparține lui Spinoza: „Si Deus, aiunt, actus est purus, ut revera est, necesario est ubique et infinitus; nam si non esset ubique, aut non poterit esse, ubicumque vult esse aut necessario [N.B.] moveri debebit; unde clare videre est, illos *Immensitatem* Deo tribuere, quatenus ipsum ut *quantum* considerant." / Dacă Dumnezeu, se spune, este act pur, cum și este de fapt, el se află în mod necesar pretutindeni și infinit; căci dacă nu ar fi pretutindeni sau nu ar putea fi oriunde voiește să fie, va trebui în mod necesar să se miște; de unde se vede clar că ei îi atribuie lui Dumnezeu *Imensitate* de vreme ce îl consideră *într-atît*. / Acesta a fost argumentul lui Toma și Ockham.

173. *Ibid.* 2.3, 4:207–208. De observat că analogia dintre *per potentiam* și *potentia regum*, respinsă de Spinoza, îi aparținea lui Toma, *Summa theol.* 1 q.8 a.3: „Rex enim dicitur esse in toto regno suo per suam potentiam, licet non est ubique praesens." / Se spune că este rege în întreg regatul prin puterea sa, chiar dacă nu este prezent pretutindeni./

174. *Korte Verhandling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand*, Van Vloten–Land, 4:15. Cf. Siegwart, *Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen*

Glückseligkeit, în special pp. 110–134 (influența lui Bruno). Într-adevăr, se pare că și Giordano Bruno a susținut un fel de teorie a celor două substanțe. Nu e nevoie să lămurim diferitele straturi din *KV*, deoarece este evident că și primul demonstrează clar un angajament monist.

175. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* 1 prop. 15, scolie, Van Vloten–Land, 1:48–49.

176. *Ibid.*: „substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi"; cf. *id.*, *Cogitata met.* 2.12, 2:226: „Clare enim concipimus, ubi ad humani fabricam attendimus, talem fabricam posse destrui; at non aeque, ubi ad substantiam corpoream attendimus, concipimus ipsam annihilari posse." Cf. de asemenea *ibid.* 2.7, 2:215: „Denique si ad analogiam totius Naturae attendimus, ipsam ut unum Ens considerare possumus, et per consequens una tantum erit Dei idea sive decretum de Natura naturata." / substanța corporală, în măsura în care este substanță, nu poate fi divizată. [...] Cînd ne îndreptăm atenția către mașinăria omenească, concepem în mod clar că o asemenea mașinărie poate fi distrusă; în schimb, cînd e vorba de substanță corporală, nu putem concepe că poate fi anihilată în același fel. [...] În cele din urmă, dacă suntem atenți la analogia întregii Naturi, o putem considera o singură Ființă și, în consecință, va exista numai o singură idee de Dumnezeu sau conceptul de *Natura naturata.* /

177. *Supra* n. 6.

178. Spinoza, *Ethica* 2 lema 5, 1:87: „Si partes, Individuum componentes, maiores minores evadant, ea tamen proportione, ut omnes eandem ut antea ad invicem motus et quietis rationem servent, retinebit itidem Individuum suam naturam ut antea, absque ulla formae mutatione." / Dacă părțile care compun un Individ devin mai mari sau mai mici în raport cu mișcarea și repaosul într-o asemenea măsură încît toate continuă să-și mențină aceeași relație, Individul își va păstra constant natura fără să-și schimbe forma./ Aceasta este cea mai importantă propoziție fizică — precum și (*infra*, pp. 285–286) o imagine călăuzitoare în teoria lui politică. Secțiunea din *Ethica* 2 cuprinsă între propozițiile 13 și 14 (Van Vloten–Land, 1:85–89) este un fragment de „fizică". Cf. Rivaud, „La physique de Spinoza", și Lachterman, „The Physics of Spinoza's Ethics", în *Spinoza: New Perspectives*, ed. Shahan și Biro, pp. 71–112; p. 105, n. 19, citează literatura corespunzătoare. Lachterman exagerează oarecum importanța fizicii în gîndirea lui Spinoza. Cf. Gueroult, *Spinoza* 2:568. Atît în *Cogitata* cît și în *Etică*, Spinoza formulează doar principiile — și se abține să precizeze cantitativ „legile mișcării" elaborate de Descartes ori de el (spre deosebire, de ex., de Malebranche). Spinoza folosește fizica în psihologia, în etica și în teoria sa politică.

179. Spinoza, *Ep.* 32, Van Vloten–Land, 3:119–123, în special 121; cf. *Ethica* 2 lema 7, scolie, 1;88. Cf. Sacksteder, „Spinoza on Part and Whole: The Worm's Eye View", în *Spinoza: New Perspectives*, pp. 139–159. Poate că *facies totius universi* (*Ep.* 64) nu ar trebui tradus nici prin „față" (care nu prea are sens) nici prin „înfățișare sau formă", cum a sugerat Hallet, *Benedict de Spinoza*, p. 30 și n. 39 — care sună ciudat chiar gramatical —, ci mai curînd prin „personaj", „persoană" sau „individ". Bănuiesc că Spinoza l-a împrumutat din Cabală (*partsuf*), dar a evitat termenul „persoană" din cauza conotațiilor creștine și antropomorfe. Sursa ar fi putut fi *Sha'ar hashamayim* de Abraham Cohen Herrera; despre posibila influență a lucrării asupra lui Spinoza, v. Scholem, introducere la versiunea germană: *Das Buch Sha'ar hashamayim oder Pforte des Himmels*, pp. 41 ș. urm. Cf. *supra* n. 7.

180. Spinoza, *Ethica* 3 prop. 6, 1:127. De reținut că, spre deosebire de Descartes și Hobbes, Spinoza nu deduce acest principiu din fizica lui. Noțiunea fizică de inerție este dedusă mai degrabă din versiunea legii ciocnirii corpurilor. Spinoza folosește fizica în

teoria psihologică (*ibid.* 2 ax.2, 1:86: unghiul de incidență este egal cu unghiul de refracție; dacă ambele sunt egale cu zero, corpul continuă pur și simplu să se miște). Despre psihologia lui Spinoza, v. *infra* V.C.5.

181. Spinoza, *ibid.* 5 prop. 35, 1:266: „Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat." / Dumnezeu se iubește cu o Dragoste intelectuală nemărginită. /

182. *Cogitata* 2.9, Van Vloten–Land, 4:217–219; p. 219: *potentia absoluta, ordinaria, extraordinaria.* Despre istoria dialecticii *potentia ordinata–absoluta*, v. *infra* cap. III.

183. *Cogitata* 2.10, 4:219–221; cf. 1.3, 4:193–197; 1.2, 4:192. Puterea lui Dumnezeu este evident limitată la conferirea de existență posibilului: „Deique omnipotentiam tantum circa possibilia locum habere" / Iar omnipotența lui Dumnezeu are sens numai în ceea ce privește lucrurile posibile / (4:217). În *Principia phil. Cartesianae* 1 prop. 7, scolie, Van Vloten–Land, 4:123, combate afirmațiile lui Descartes ca fiind incompatibile cu propria putere de judecată și cu celelalte afirmații ale sale.

184. Dar v. formulările ambigue din 2.7, 4:215 („nam si Deus voluiset, aliam res creatae habuissent essentiam" / căci dacă Dumnezeu ar fi voit, lucrurile create ar fi avut altă esență) și 2.9, 4:218 („si aliter Deus decrevisset" / dacă Dumnezeu ar fi hotărît altfel).

185. *Principia phil. Cartesianae* 1 prop. 9, scolie, 4:133. Este greu de crezut că Descartes ar fi vorbit despre „perfecțiunile" lucrurilor întinse la care participă Dumnezeu. Despre modul unilateral în care Spinoza l-a prezentat pe Descartes, v. É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien*, pp. 299–315.

186. Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité: Eclaircissements* 10, răspuns la obiecțiile 2, 3 ed. Rodis-Lewis, în *Œuvres complètes de Malebranche* (de-acum încolo *OC*), 3:144–151; *Entretiens* 8.8, *OC*, 12–13:184–188. Cf. *Defense against Arnauld*, *OC* 6–7:201. Termenul de-abia dacă joacă un rol în *Recherche*; e posibil să fi fost formulat ca răspuns la acuzațiile de apropiere de pozițiile spinoziste (*infra* n. 191); importanța lui a crescut în *Entretiens* și ulterior. Că materia este una; că — fie și datorită insistenței Bisericii — ar trebui considerată identică cu întinderea; și că ideea ei în Dumnezeu este imaterială — toate acestea sunt prezente în *Recherche*. Nu trebuie să căutăm o schimbare în teoria generală care să explice apariția termenului, cu excepția exigențelor polemice abia menționate, cum argumentează de ex. Connell, *The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources*, pp. 56–57, 322–355.

187. *Entretiens* 2.3, *OC* 12–13:52.

188. *Infra* V.A.1 și V.n.11.

189. *Entretiens* 4.14, *OC* 12–13:98–99.

190. Bayle, *Dictionnaire*, *s.v.* Leucip; cf. (despre întreaga dispută Arnauld–Malebranche asupra întinderii și existenței) *ibid.*, *s.v.* Zenon din Eleea n.H; cf. *Entretiens* 8.8 (n. urm.). Scrisoare către Mairan, 12 iunie 1714, *OC* 19:882 ș. urm.; citat de Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* 2:569, n. 1: „L'Idée de l'étendue est infinie, mais son *ideatum* ne l'est peut-être pas" / Ideea de întindere este infinită, dar *ideatum*-ul său ar putea să nu fie (*idea* și *ideatum* sunt termeni spinoziști folosiți *ad hominem*).

191. „Nici o minte finită nu poate înțelege nemărginirea lui Dumnezeu sau a oricăror alte atribute ori modalități ale divinului... Pe de altă parte, nimic nu este mai limpede decît întinderea inteligibilă", care, în consecință, nu este atribut divin (*Entretiens* 8.8, *OC* 12–13:183–184). Dar, ca idee, servește la demonstrarea existenței lui Dumnezeu, căci o minte finită nu poate fi autoarea unei idei despre infinitate (*Entretiens* 2.1–2, *OC* 12–13:49–52). Nu am întîlnit această accepțiune pentru „întindere" inteligibilă în *Eclaircissements*.

192. Descartes, *Meditationes* 3, AT, 7:40–46.

193. Newton, *An Historical Account of Two Notable Corruptions of Scripture: In a Letter to a Friend, Opera*, ed. Horsley, 5:529–530; Buchholz, *Isaac Newton als Theologe*, pp. 36–40 și nn. 15 (literatură despre *Comma Johanneum*), 17 (text); și Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, p. 490. Samuel Parker se referă atît la hermetism, cît și la platonismul de la Cambridge ca la „conjecturile unui creier înfierbîntat", în *A Free and Impartial Censure of the Platonick Philosophie*, p. 107.

194. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, ed. Koyré și Cohen, pp. 528 ș. urm., 760–764. „Scolia generală" a Cărții III a fost adăugată în ediția din 1713. McGuire, „Neoplatonism and Active Principles: Newton and the *Corpus Hermeticum*", în *Hermeticism and the Scientific Revolution*, pp. 95–142, în special 106 ș. urm., a arătat că accentul pus de Newton pe Dumnezeu ca „Pantokrator" l-a îndemnat să combată doctrinele despre *anima mundi* și construcțiile înrudite care presupuneau agenți intermediari semispirituali pentru explicarea forțelor — cum procedau într-adevăr platonicienii de la Cambridge.

195. Indivizibilitate: Clarke, scrisoare către Leibniz, în *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. Gerhardt (de-acum înainte GP), 7:368: „Căci *Spațiul Infinit este Unul*, absolut și *în esență indivizibil.*" Divizibilitate: Newton, *Opticks* 3.1, p. 403 (cf. *infra* III.E.1). Despre rolul lui Newton în formularea răspunsurilor lui Clarke, v. A. Koyré și I.B. Cohen, „Newton and the Leibniz–Clarke Correspondence with Notes on Newton, Conti, and Des Maizeaux", pp. 69 ș. urm. Voi avea în vedere doar acele opinii ale lui Clarke (despre Newton) care par autentice, fiind menționate de Newton însuși.

196. Al patrulea răspuns al lui Clarke, GP, 7:383: „Părțile, în sensul corporal al cuvîntului, sunt *separabile*, combinate, unite... Spațiul infinit însă, cu toate că îl putem *înțelege parțial*, adică poate fi conceput în imaginația noastră ca alcătuit din *Părți*; totuși Acele *Părți... fiind în esență imposibil de deosebit* și *nemișcate* în raport cu celelalte, nefiind *separabile* fără o contradicție expresă în Termeni... În consecință, Spațiul este în sine *Unul în esență* și, de asemenea, *absolut indivizibil.*" Cf. E. Grant, *Much Ado*, pp. 250–251.

197. Newton, *Principia* 1 def. 1 (*quantitas materiae* = densitate · mărime); 3 prop. 6, teorema 6, cor. 4, p. 404 (densitate egală = raport egal între inerție și volum); în ed. a 3-a la *id.*, *Opticks* s-a adăugat chest. 31, p. 389: „Toate corpurile par alcătuite din Particule Solide." *Ibid.* p. 400: „... mi se pare probabil că inițial Dumnezeu a conferit materiei forma unor Particule solide, masive, impermeabile, mobile... în acea proporție, în raport cu spațiul, care să convină cel mai mult Scopului pentru care le-a creat; și că aceste Particule primitive, fiind Solide, sunt incomparabil mai dure decît oricare Corp poros compus din ele; nici o Forță obișnuită nu este în stare să separe ceea ce Dumnezeu însuși a făurit ca întreg în prima creație." Cf. și *supra* n. 195 și *Principia* 3 regula 3, ed. Cajori, p. 399. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, p. 188, a numit această definiție a masei circulară; cf. ed. Cajori, p. 638, care a atras atenția asupra fundamentării atomiste a noțiunii de densitate la Newton; cf. și *Unpublished Scientific Papers of Sir Isaac Newton*, ed. Hall and Hall, p. 316 și n. 2, iar recent, Freudenthal, *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons: Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie*, pp. 36–40; dar, cum a observat Cajori, atomii pot avea mărimi diferite. Despre dezvoltarea conceptului de masă la Newton, v. Westfall, *Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the 17th Century*, pp. 340–350, 448–456; cf. și I.B. Cohen, „Newton's Use of 'Force', or Cajori versus Newton", pp. 226–230. Dificultățile lui Newton provin în parte din identitatea — încă neexplicată — dintre masa gravitațională și cea inerțială; cf. ed. Cajori, p. 572.

198. Începînd cu prima ediție, Newton afirma apăsat că *principia* au fost scrise pentru a distinge mișcările adevărate de cele aparente (relative): *Principia* (1686), p. 11. În „Scolie", spațiul absolut este sinonim cu spațiul imobil. Nu rezultă în nici un fel de aici

că centrul sistemului solar este și centrul universului; aceasta este o ipoteză ulterioară: *Principia* 3, ipoteza 1, p. 408 (ipoteza 4 în ed. I, pp. 402, 417): „Centrum Systematis Mundani quiescere. Hoc ab omnibus concessus est, dum aliqui Terram alii Solem in centro quiescere contendant." / Centrul Sistemului Lumii este în repaus. Toți sunt de acord cu aceasta, numai că unii consideră că în centru este așezat în repaus Pămîntul, iar alții Soarele. /

199. Newton, *Principia* 3, prop. 11, p. 408 (ed. Cajori, p. 419). Într-un fragment nepublicat, Huygens a afirmat odată despre mișcarea absolută în opoziție cu cea relativă: „non est mathematice difficilis materia sed physice aut hyperphysice" / nu matematica este o materie dificilă, ci fizica sau metafizica /: *Œuvres complètes* (1927) 6:213.

200. *Principia* 3, regula 3, scolie, ed. Cajori, p. 388: „Întinderea, duritatea, impermeabilitatea, mobilitatea și inerția întregului rezultă din... părți." (Newton extrapolează în virtutea analogiei cu natura: acestea sunt calități universale întrucît „nu sunt supuse diminuării". McGuire, „The Origins of Newton's Doctrine of Essential Qualities", pp. 233–260.) Greutatea este un fenomen universal (într-o notă marginală nepublicată, p. 402, Newton o numește „calitatea tuturor corpurilor"); și totuși, spre deosebire de *vis insita*, nu poate fi atribuită fiecărui corp individual: „Nu afirm că greutatea este esențială corpurilor: prin *vis insita* nu înțeleg altceva decît inerția lor. Aceasta este imuabilă. Greutatea lor se diminuează pe măsura depărtării de pămînt." Deosebirea dintre proprietățile tuturor corpurilor și proprietățile corpurilor (individuale) a fost pusă limpede în evidență de Freudenthal, *Atom und Individuum*, pp. 42–46.

201. *Supra* II.H.6.

202. Newton, *Principia* 1, pp. 10 s. urm. (ed. Cajori, pp. 10–12).

203. Mach, *Mechanik*, p. 226; Jammer, *Concepts of Space*, pp. 158–160; pentru Huygens, *ibid.*, pp. 133–137; Freudenthal, *Atom und Individuum*, pp. 22–50, în special 34–35 (care încearcă să lege conceptul redundant de spațiu și teoria corpusculară — cf. Newton — de noua realitate a societății burgheze, într-un mod foarte asemănător cu Macpherson: *infra* V.n.117). Pentru rolul fizic mai pozitiv al spațiului lui Newton, v. Toulmin, „Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time and Motion", pp. 1–29, 203–227.

204. Newton, *Opticks* chest. 19–24, pp. 349–354; Westfall, *Force*, pp. 394–400; Koyré, *From the Closed World*, pp. 206–220. Conjectura unui univers cu unul sau două corpuri îmi aparține. Despre speculațiile lui Newton asupra forțelor, altele decît gravitația, și a implicațiilor lor teologice, v. McGuire, „Neoplatonism" (*supra* nn. 194, 200).

205. E. Grant, *Much Ado*, p. 244.

206. *Opticks*, p. 402 („pînă cînd acest sistem va necesita o Prefacere"); cf. Burtt, *The Methaphysical Foundations of Modern Science*, pp. 291–297; *Principia* 3 prop. 10, teorema 10 („Motus Planetarum in Celis diutissime conservari posse" / Mișcările Planetelor se pot menține pe Cer foarte mult timp); *Opticks* 3 chest. 22, pp. 352–353 („Iar o rezistență atît de mică nu va produce o alterare sensibilă a Mișcării Planetelor în 10 000 de Ani").

207. Newton, *Observations upon the Prophecies of Holy Writ* 21.8, *Opera* 5:449: „Nesăbuința comentatorilor urmărea ca prin această profeție să prezică vremurile și întîmplările, ca și cum Dumnezeu ar fi hotărît să-i facă profeți... Intenția lui Dumnezeu a fost cu totul alta. El a dat aceasta [știința], ca și profețiile Vechiului Testament, nu pentru a satisface curiozitățile oamenilor permițîndu-le să prevadă lucrurile, ci pentru ca, după împlinirea lor, să poată fi interpretate în lumina evenimentelor; pentru ca propria Providență, și nu interpretul, să se manifeste prin aceasta lumii."

208. E. Grant, *Much Ado*, p. 242; despre principiul anihilării, v. *infra* III.B.3, C.3, D.3; V.C.3.

209. Newton, *Opticks* chest. 31, p. 403. Despre statutul ulterior, epistemologic, al spațiului, v. *supra* II.H.5.

210. Al cincilea răspuns al lui Clarke, GP, 7:426: „[Dumnezeul omniprezent] care nu este o simplă *intelligentia supramundana* [semota a nostris rebus seiunctaque longe / diferită de lucrurile noastre și total străină] *nu este departe de fiecare din noi* [Actele 17:27–28]; *căci în el noi* (și toate lucrurile) *ne avem viața, mișcarea și Ființa.*"

211. Leibniz, GP, 7:280. Despre primele concepții filozofice ale lui Leibniz, v. Mazat, „Die Gedankenwelt des jungen Leibniz".

212. GP, 1:71 (scrisoare către Arnauld, f.d.): „corpus quiescens nullum esse, nec a spatio vacuo differe" / nu există nici un corp nemișcat care să nu difere de un spațiu gol /. Încă în 1678, scrie: „Ego nihil agnosco in rebus quam corpus et mentes"/ Nu recunosc în lucruri nimic altceva decît corp și suflete/, iar sufletele le concepe ca puncte. Cf. B. Russel, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, pp. 77–78.

213. De ex. GP, 6:563, 571 („mon système" / sistemul meu). Cf. *Essai de théodicée*, GP, 6:136 („ce Système" / acest Sistem /, referindu-se la ocazionaliști). Cf. *supra* I.n.9.

214. Bergson, „L'Intuition philosophique", pp. 809–827, în special 809–811.

215. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, p. 518 (de-acum înainte *OF*); Russell, *Leibniz*, p. V; cf. GP, 7:309: „In omni veritati universali affirmativa praedicatum inest subiecto, expresse quidem in veritatibus primitivis sive identicis... implicite autem in caeteris omnibus, quod analysi terminorum ostenditur..." / Predicatul se află în subiect în orice adevăr universal afirmativ: în mod evident, desigur, în adevărurile primare sau identice... însă în mod implicit în toate celelalte, lucru dovedit de analiza termenilor... /; și în multe alte locuri. Una din sursele posibile ale lui Leibniz privind interpretarea ontologică a principiului predicatului-în-subiect poate fi controversa / (în secolul al XVI-lea) dintre interpreții lui Toma referitoare la înțelegerea perseității formelor separate, de ex. îngerii, a căror formă presupune *esse* așa cum un cerc presupune rotundul" (*Summa theol.* 1 q.50 a.5; *supra* II.C.3 și n. 82), ființa lor depinzînd cu toate acestea de voința lui Dumnezeu. Cajetan a făcut o distincție între *perseitas simpliciter* și *perseitas physica*; în rezumatul lui Franciscus de Silvestris, „Prima perseitas « super habitudinem terminorum absolute sumptorum fundatur »: secunda vero « super habitudinem terminorum in esse naturali positorum »". / Prima perseitate „este fondată pe forma termenilor asumați în mod absolut": iar cea de-a doua „pe forma termenilor dispuși în existența naturală". / Franciscus a obiectat că ultima a implicat-o pe prima: „Ut enim inquit S. Thomas Post. 1 lectio 14, « si aliquod accidens de necessitate et semper inest subiecto, oportet quod habeat causa in subiecto, qua posita non possit accidens non in esse »" / Căci, cum a spus Sf. Toma [...], „dacă ceva se află întîmplător în subiect din necesitate și continuu, trebuie să-și aibă cauza în subiect, cauză care, o dată pusă, nu ar putea să nu se afle în ființare în mod întîmplător" /: *Comment. in Summam c. Gentiles* 2 C.55 (ed. Leonine, 13:396). Cf. K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters* 4.1: *Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik*, pp. 325–326. Cf. *infra* n. 217.

216. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, pp. 71–93. În încercarea de a-l corecta pe Russell, Ishiguro exagerează simetria dintre propozițiile relaționale și cele de tip subiect–predicat. Este adevărat că Leibniz considera toate sau majoritatea conceptelor noastre ca relaționale. Dar credea în existența unor concepte pure, nonrelaționale, deci și în propoziții ideale, nonrelaționale, care le precedă pe toate celelalte. O apărare mult mai profundă a poziției conform căreia Leibniz „are nevoie de relație" îi aparține lui Hintikka, „Leibniz on Plenitude, Relations and the 'Reign of Law'", în *Leibniz, A Collection of Critical Essays*, ed. Frankfurt, pp. 155–190. Următoarea încercare de clasificare a celor patru semnificații ale reduceri la analiticitate îmi aparține.

217. GP, 7:301: „... sed semper aliqua eius ratio (inclinans tamen, non vero necessitans) reddi potest, quae ipsa ex rationum analysi... deduci posset" / ... dar întotdeauna poate fi redat un argument al acestuia (totuși determinat, nu însă și necesar), ce ar putea fi dedus... din analiza argumentelor /. Cf. scrisoare către Arnauld, GP, 2:46. Cf. Toma, *Summa contra Gentiles* 2.30, *Opera* (ed. Leonine) 13:338: „licet omnia ex divina voluntate dependeant, quae necessitatem non habent nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc tollitur necessitas absoluta a rebus, quasi oporteat nos fateri omnia contingenter esse" / chiar dacă toate lucrurile depind de voința divină, lucruri care nu au o necesitate decît prin supoziția scopului, totuși, din cauza acestui lucru, necesitatea absolută nu este îndepărtată din lucruri, ca și cum ar trebui să mărturisim că toate există în mod contingent /. Cf. și Franciscus de Silvestris *ad locum* și *infra* III.A.1–2.

218. GP, 7:200: „Discrimen inter *veritates necessarias et contingentes* idem est, quod inter numeros commensurabiles et incommensurabile... in surdis rationibus resolutio procedit in infinitum." / Diferența dintre *adevărurile necesare și cele contingente* este aceeași ca între numerele comensurabile și cele incomensurabile... rezolvarea continuă la infinit prin calcule necunoscute. /

219. *OF*, pp. 360, 376: „Ajo igitur Existens esse Ens quod cum pluribus compatibile est, seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aeque possibilia sunt." / Afirm, așadar, că Existentul este Ființă, fiindcă este compatibil cu mai multe, iar Ființa este posibilă în cel mai înalt grad, și astfel toate lucrurile coexistente sunt deopotrivă posibile /. Cf. Russell, *Leibniz*, pp. VI–VII. Cu toate acestea, consecințele nu sunt cu nimic mai „ciudate" decît în doctrinele anterioare cunoscute.

220. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (de-acum înainte *NE*) 2.25; GP, 5:210.

221. *NE* 4.14; GP, 5:439.

222. *Infra* III.B.3.

223. Cf. GP, 4:433 („hecceité d'Alexandre"). Cf. *Disputatio metaphysica de principio individui* (1664) §18, GP, 4:23.

224. *Leibniz–Clarke Corresp.* GP, 7:373, 393, 395, 407; *Théodicée* GP, 6:128.

225. Leibniz, *Demonstratio contra Atomos sumpta ex Atomorum contactu* (1690), GP, 7:284–288.

226. GP, 7:194: „Omne possibile exigit existere." / Tot ce este posibil reclamă existență. / *Principe du meilleur*, Leibniz, *Monadologie*, / § 46, GP, 6:614; *Théodicée* prefață, GP, 6:44.

227. *Infra* III.B.4 (scolastică), E.2–3 (Leibniz).

228. Spinoza, *Ethica* 1 prop. 11, scolie, *Opera* 1:44: „id necessario existere, cuius nulla ratio nec causa datur, quae impedit quominus existat" / există în mod necesar acel lucru pentru care nu este dată nici o rațiune sau cauză care să-l împiedice să existe /.

229. *Ibid.* 1 prop. 9, p. 42.

230. *Ibid.* 1 prop. 35, p. 66: „Quicquid concipimus in Dei postestate esse, id necessario est." / Tot ce concepem că există în puterea lui Dumnezeu există în mod necesar./ Anterior, în *Cogitata*, Spinoza distingea puterea absolută de cea rînduită a lui Dumnezeu (*supra* II.F.1; *infra* III.A.1, E.3), deci posibilitățile actualizate de cele neactualizate; în *Etică* ambele puteri au devenit una. Într-un fel, așadar, Leibniz a trebuit să revină la o distincție precum cea dintre *esse essentiae* și *esse existentiae* (formulată explicit pentru prima oară de Henric din Gent). Pe de altă parte, el nu a făcut distincție între un PRS esențial și unul existențial; *infra* III.E.3.

231. *Supra* n. 219.

232. „Quod Ens Perfectissimum existit" / Deoarece există o Ființă Desăvîrșită întru totul /: GP, 7:261–262; cf. Russell, *Leibniz*, pp. 19–20. Leibniz și-a perfecționat ulterior

demonstrația, de ex. GP, 7:310, prin faptul că nu a mai recurs la existență ca la o perfecțiune: însăși *posibilitatea* unei asemenea ființe îi asigură existența. Dumnezeu este *radix possibilitatis*. Pentru o discuție asupra acestei dificultăți, v. și Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, pp. 78–79.

233. GP, 7:311. De remarcat nota marginală. Cf. și *OF*, p. 10.

234. Leibniz, *Principes de la nature et de la grace* §1, GP, 6:598: „La substance est une Être capable d'Action." / Substanța este o Ființă capabilă de Acțiune. / Spontaneitate: *Théodicée* § 65, GP, 6:135, 562. Cf. și așa-numita *Monadologie* §11, GP, 6:608 („principe interne" / principiu intern).

235. Leibniz, *Monadologie* § 7, GP, 6:607 („Les Monades n'ont point de fenêtres" / Monadele nu au deloc ferestre); § 36, p. 613: monadele nu pot acționa asupra altor monade, și nici nu se poate acționa asupra lor; principiul lor de acțiune se află „în ele însele". În fizica aristotelică, a conține „în sine" un principiu de mișcare este indiciul că un corp se mișcă natural (*infra* III.C.1).

236. Leibniz, *Principes de la nature* §12, GP, 6:603–604; *Monadologie* §78, GP, 6:620; *Théodicée* §§ 59–63, 91, GP, 6:135–137, 289–290; coresp. Leibniz–Arnauld, GP, 2:86 (concomitența sau armonia dintre substanțe ca o consecință a faptului că substanțele individuale conțin toate accidentele și exprimă întregul univers); Leibniz către Contele de Hessa-Rheinfels (1686), GP, 2:12: „(9) Que chaque substance singulière exprime tout l'universe à sa manière, et que dans sa notion tous ses evenements sont compris avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses exterieures... (13) Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais..." / (9) Că fiecare substanță individuală exprimă întregul univers în felul său, iar în noțiunea sa toate evenimentele sale sunt cuprinse cu toate circumstanțele lor și cu întreaga suită de lucruri exterioare... (13) De vreme ce noțiunea individuală a fiecărei persoane conține o dată pentru totdeauna ceea ce i se va întîmpla... / Cf. *ibid.*, p. 17; GP, 1:382 (stări, armonie prestabilită); GP, 2:136; GP, 3:144 (trei ipoteze posibile: *influxus physicus*, ocazionalism și armonie prestabilită). Cf. și Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, pp. 393 ș. urm.

237. Referințele au fost adunate pentru prima oară de Russell, *Leibniz*, pp. 273–274. V. în special scrisoarea către Des Bosses (1710), GP, 2:399, în care Leibniz sugerează că înlănțuirea monadelor (pe care nu o numește încă *vinculum*) poate rezolva problema transsubstanțierii fără a presupune anihilarea monadelor. Termenul *vinculum* apare pentru prima dată într-o scrisoare către Des Bosses, GP, 2:435. De o deosebită importanță este GP, 2:481 (*vinculum* este aici negenerabil și incoruptibil). Deoarece doctrina s-a dezvoltat lent și, pentru o vreme, cu titlu de încercare, s-ar putea rămîne cu impresia că Leibniz nu a favorizat-o niciodată cu adevărat: R. Latta, *Leibniz: The Monadology and Other Philosophical Writings*, p. 119. Cf. Boehm, *Le « vinculum substantiale chez Leibniz »: Ses origines historiques*, pp. 5–32.

238. *NE* 2.9, în special §§1, 4, GP, 5:121–127; *Monadologie* §§14, 19–30, GP, 6:608–612.

239. *NE* prefață, GP, 5:44: „Les consecutions des gestes sont purement comme celles des simples empiriques." / Consecuțiile gesturilor sunt pur și simplu precum cele ale simțurilor empirice simple. / *NE* 1.1 §25, GP, 5:72 (*notions de sens*: Gerhardt a încurcat paragraful). *NE* 1.1 §18 (sensurile generează propoziții). Despre noțiuni clare și confuze, 2.1. Apetiție și forță: Belaval, *Leibniz*, p. 402.

240. Kant, *KdRV* B38–40 (în special 3 și 4); B48 (în special 4 și 5). „Nemijlocitul" și „datul" nu se presupun reciproc, nici în istoria noțiunii de intuiție, nici în utilizarea ei ulterioară (de ex. caracterul nemijlocit al Ființei și al Neantului în logica lui Hegel). Recent, Hintikka a sugerat o reducție „conceptuală" a intuițiilor kantiene la conceptele singularelor: „Kantian Intuitions", pp. 341–345; *id.*, *Knowledge and the Known: Histor-*

ical Perspectives in Epistemology, pp. 126–134. Contra acestei interpretări, cf. Parsons, *Mathematics in Philosophy: Selected Essays*, pp. 110–149, în special 142–149. Kant va dezvolta mai departe în *Critică* o teorie despre timp care face din acesta o instanță mijlocitoare între conceptele pure și senzații, deoarece are afinități cu amîndouă (*infra* VI.n. 6). Mai mult decît atît, lui Hintikka i se opune chiar opinia explicită a lui Kant conform căreia singularitatea nu este „dată", ci construită de o categorie (*Allheit*). Consecvența sistematică poate fi de partea lui Hintikka; textul lui Kant, cu imboldurile lui istorice, favorizează ireductibilitatea *Anschaulichkeit*-ului la conceptualitate. Cf. de ex. H. Cohen, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, pp. 26–38.

241. A treia scrisoare a lui Clarke, GP, 6:367. De observat că o dispută similară s-a ivit în epistemologia secolului al XIV-lea: Aureoli a postulat o *esse apparens*; Ockham și alții i-au respins necesitatea. Cf. *infra* V.n.18 (lit.).

242. Corespondența Leibniz–Arnauld, GP, 2:40–43, 50–52 (un Adam posibil și unul real). Cf. în special p. 40: „Car comme il y a une infinité des mondes possibles, il y a aussi une infinité des loix, les unes propres à l'un, les autres à l'autre, et chaque individu possible de quelque monde enferme dans sa notion les loix de son monde." / Căci, așa cum există o infinitate de lumi posibile, există de asemenea o infinitate de legi, unele proprii uneia, altele alteia, și fiecare individ posibil din orice lume cuprinde în noțiunea lui legile lumii sale. / Cf. *ibid.*, p. 62.

243. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science: The Classical Origins: Descartes to Kant*, pp. 394–405, 419–425 (p. 425: dinamica în calitate de „imagine a activității"), 461–469. La fel, Cassirer, *Leibniz*, în special pp. 297–302.

244. Cf. și Leibniz, *SB* 1.6, pp. 489–559, în special 515–517 (euharistie), 507–508 (transsubstanțiere); se află aici fragmente dintr-o lucrare de mari proporții asupra demonstrării dogmelor catolice. Dar se observă că doctrina despre *vinculum* se potrivește la fel de bine transsubstanțierii ca și consubstanțierii. Cf. și *Théodicée*, discurs preliminar, §18, GP, 6:60–61. O soluție anterioară diferită: scrisoare către Arnauld (f.d.), GP, 1:75.

245. În această privință, Newton și Leibniz erau de acord, contra lui Descartes și Huygens. (*Principia* 2.46, AT, 8:1, p. 68 [prima lege a mișcării]; Huygens, *De motu corporum ex percussione, Œuvres* 16:31.) Cf. Newton, *Opticks* 3 chest. 31, p. 398: „Căci Corpurile care sunt, fie absolut rigide, fie atît de moi încît le lipsește total Elasticitatea, nu vor ricoșa." Leibniz, scrisoare către Huygens (1692), *Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt (de-acum înainte GM), 2:145: corpurile care se ciocnesc se vor opri; doar corpurile elastice ricoșează. Cf. GM, 6:103; *NE* 2.13 §21, GP, 5:138; chiar corpurile neelastice pot fi tratate ca și cum ar fi elastice: Leibniz către Clarke (dată?), GP, 7:414 (se face referire la pasajul din Newton citat *supra*). Pentru o lecție de metafizică despre mișcarea unei substanțe și schimbările acesteia, v. corespondența Leibniz–Arnauld, GP, 2:78: „L'Homme qui ne contient qu'une masse figurée d'une dureté infinie... ne sçavoit envelopper en luy tous ses estats passés et futurs, et encore moins ceux de tout l'universe." / Omul care nu conține la propriu decît o masă de duritate infinită... nu ar ști să cuprindă în sine toate stările trecute și viitoare, și cu atît mai puțin cele ale întregului univers./ Urmează apoi faimoasa demonstrație a măsurării forței din imposibilitatea unui *perpetuum mobile*. Cf. Russell, *Leibniz*, pp. 89–90; Westfall, *Force*, pp. 291–292, 294–295, 302–303; Freudenthal, *Atom und Individuum*, pp. 71–77.

246. Leibniz către De Volder, GP, 2:169: „Nempe hypothesi mea, quatenus corpora perfecte elastica non sunt, vis intestinis partibus quae et ipsae Elasticae sunt recipitur neque adeo perit, sed tantum sensibus subducitur, quae quidem consuetudini naturae et ordini id est experientiae et rationi consentanea esse non negabis." / Desigur, conform ipotezei mele, în măsura în care corpurile nu sunt perfect elastice, persistă o forță în struc-

tura profundă a părților — care sunt și ele Elastice —, și nu dispare cu atît mai mult cu cît e subordonată simțurilor, forță pe care desigur nu o vei considera neconformă cu legea naturală și cu ordinea — prin urmare cu experiența și cu rațiunea. /

247. G. Martin, *Leibniz, Logic and Metaphysics*, trad. Northcott și Lucas, pp. 158–172.

248. Leibniz către Des Bosses (1712), GP, 2:438.

249. *Ibid.*: „Sunt enim scenographiae diversae pro spectatoris situ, ichonographia seu geometrica representatio unica est; nempe Deus exacte res videt quales sunt secundum Geometricam vertitatem, quamquam idem etiam scit quomodo quaeque res cuique alteri appareat, et ita omnes alias apparentias in se continet eminenter." / În fața spectatorilor se află decoruri diferite, dar reprezentarea lor iconografică sau geometrică este unică; desigur, Dumnezeu vede lucrurile exact cum sunt ele, potrivit varietății Geometriei; deși, în același timp, știe cum se prezintă fiecare lucru fiecăruia, și astfel cuprinde distinct toate celelalte aparențe. /

250. Leibniz către Hartsoecker, GP, 3:519.

251. Leibniz către De Volder (f.d.), GP, 2:190: „Etsi autem revera nulla actio in natura sit sine obstaculo abstractione tamen animi separatur quod in re per se est, ab eo quod accidentibus miscetur..." / Însă, chiar dacă, de fapt, nu există în natură nici o acțiune fără împotrivire, sufletul distinge prin abstractizare ceea ce există în realitate prin sine de ceea ce se întrepătrunde cu întîmplarea... / Leibniz către De Volder (1705), GP, 2:276: „universum corporeum compositum esse ex una substantia infinitis diversis modis affecta non dixerim, etsi materiam in se spectatam [!] (seu quoad passiva) ubique esse sibi similem dici possit. [Dici enim potest hactenus Realem esse Materiam quatenus in substantiis simplicibus ratio est quod in phaenomenis observatur passivi.]" / nu voi spune că universul corporal este compus dintr-o singură substanță dispusă în moduri infinit de variate, deși s-ar spune că materia, raportată la sine [!] (cît timp este pasivă), își este pretutindeni asemănătoare. [Căci se poate spune că Materia e Reală cît timp există o rațiune în substanțele simple, lucru observabil la fenomenele pasive.] / Cf. *NE* 3.10 §15, GP, 5:325 (uniformitatea materiei); aflăm din GP, 2:252–253 că masa este un concept abstract și incomplet — spre deosebire de substanță.

252. Leibniz, *Principes de la nature* § 5, GP, 6:600; *Monadologie* § 26, GP, 6:611; cf. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts*, p. 189.

253. *NE* 2.23 §21, GP, 5:205: „Les Écoles ont trois sortes d'*Ubieté*... *circonscriptive*... *définitive*... La troisième Ubieté est la *réplétive*, qu'on attribue à Dieu, qui remplit tout l'Universe encore plus éminemment que les esprits ne sont dans les corps, car il opère immédiatement sur toutes les créatures en les produisant continuellement, au lieu que les esprits finis n'y sçauroient exercer aucune influence ou opération immédiate. Je ne sçay si cette doctrine des écoles mérite d'estre tournée en ridicule, comme il semble qu'on s'efforce de faire." / Școlile au trei tipuri de *Ubicuitate*... *circumscriptivă*... *definitivă*... a treia Ubicuitate este cea *repletivă*, și este atribuită lui Dumnezeu care umple întreg Universul și mai apăsat decît o fac spiritele aflate în corpuri; căci el acționează nemijlocit asupra tuturor creaturilor producîndu-le continuu acolo unde spiritele limitate nu ar putea exercita nici o influență sau nu ar acționa nemijlocit. Nu știu dacă această doctrină a școlilor merită să fie luată în derîdere, cum pare că se încearcă a se face. / Cel mai mult se apropie de opinia lui Thomas din Strassburg, *supra* II.D.2.

254. Leibniz face distincție între simplele agregate (de la „Corul îngerilor" la „Cadavru") și organisme (substanțe complexe, *vinculum*), de ex. în Anexa la scrisoarea către Des Bosses, GP, 2:506. Agregatele nu au monade conducătoare sau dominante. Dar deosebirea poate fi pusă sub semnul întrebării din perspectiva lumii noastre luate ca întreg și fiind mai mult decît un agregat; ea este guvernată de o monadă, cum este, de altfel,

„Cetatea lui Dumnezeu", adică acel *assemblage des esprits* (*Monadologie* §§ 85–89; *Principes de la nature* § 15; GP, 6:621–622, 605; *Théodicée* §§ 146, 247–248, GP, 6:196, 264–265). Prin ce diferă „corul îngerilor", „cetatea lui Dumnezeu" și monadele aflate sub stăpînirea lui Dumnezeu? Pentru a păstra, așadar, deosebirea dintre organism și agregat fără a renunța la concepția universului condus de o singură monadă, Leibniz ar fi trebuit să facă distincție între cele două semnificații ale „autorității". El nu putea s-o identifice pur și simplu cu distincția dintre asocierea mecanică și cea teleologică, căci fiecare asociere, de la piatră la înger, înseamnă amîndouă deopotrivă.

255. Russell, *Leibniz*, pp. 1–7, în special 3; cf. p. 1: „Pentru a-i face pe plac unui prinț, a combate un filozof rival sau a scăpa de cenzura unui teolog, și-ar fi asumat orice risc." Era de asemenea timid, și a negat că ar fi avut vreun contact cu Spinoza, exceptînd o scrisoare pe teme de optică – deși ei s-au întîlnit, iar Leibniz a citit cu atenție prima parte a *Eticii*. Cu toate acestea, deosebirea dintre pozițiile publicate și cele nepublicate este doar de stil: monadele nu sunt o metaforă.

256. *Supra* I.D.

III
Omnipotența divină și legile naturii*

A. OMNIPOTENȚĂ ȘI NATURĂ

1. Omnipotență și adevăruri necesare

Cîteva dintre cele mai enigmatice remarci ale lui Descartes se referă la situația adevărurilor eterne în raport cu omnipotența divină. Adevărurile eterne sunt *create* în sensul radical al cuvîntului; chiar teoremele matematice sunt dependente de voința lui Dumnezeu. Descartes afirmă fără ezitare un lucru pe care pînă și cei mai intransigenți apărători medievali ai omnipotenței divine l-au susținut rareori, și anume că Dumnezeu putea invalida chiar operațiile matematice fundamentale, de exemplu 2 + 1 = 3, sau legile fizicii matematice, ori putea crea materie fără întindere.[1] Și nu a spus-o o dată sau de două ori, ci în mod consecvent și fără prea multă variație. Felul în care pot fi reconciliate aceste declarații extrem de voluntare cu idealurile lui de raționalitate a fost multă vreme o problemă exegetică; mă voi referi la ea mai tîrziu. Descartes a dorit să vină în ajutorul teologiei posttridentine. Teologii și filozofii erau în cel mai bun caz rezervați, iar în cel mai rău caz îngroziți de implicațiile a ceea ce părea să fie o relativizare a principiului noncontradicției.[2]

Spinoza, care a alcătuit la începutul carierei filozofice un ghid, *more geometrico*, la sistemul lui Descartes, i-a adăugat o anexă conținînd propriile poziții diferite. Omnipotența divină și necesitatea naturii, argumenta el, sunt unul și același lucru, căci tot ce este realmente posibil în lume este în același timp la fel de necesar ca oricare adevăr matematic. Numai fiindcă aceasta se află dincolo de înțelegerea noastră imediată, facem distincție între posibil și necesar.[3] Voința lui Dumnezeu (prin care el se iubește, adică se afirmă) și cunoașterea de sine ca o *causa sui* sunt de asemenea unul și același lucru.[4] Spinoza întrebuințează o tehnică exegetică la care va recurge mai tîrziu, cînd se va ocupa de vocabularul teologic tradițional, tehnică ce își merită numele de neutralizare prin amplificare: el extinde conotația unui termen pînă cînd acesta ajunge să însemne totul și nimic.[5] Ulterior, în *Etică*, a devenit mai explicit: „Tot ce concepem ca fiind în puterea lui Dumnezeu există în mod necesar."[6]

Ca întotdeauna, Leibniz a căutat să medieze între extreme: voluntarismul radical al lui Descartes și determinismul lui Spinoza; a descoperit o formulă de compromis în faimoasa distincție dintre necesitățile logice și cele fizice.[7] Necesitatea logică (*nécessité logique*) se întemeiază exclusiv pe principiul noncon-

---

* V. nn. 1–198 la pp. 157–181 (*n.ed.*).

tradiției, căruia voința lui Dumnezeu și chiar gîndul lui îi sunt subsumate. Nu doar faptul că Dumnezeu nu poate crea contradicții logice; nici măcar nu poate concepe ca imposibil ceea ce din punct de vedere logic este posibil (*possibile logicum* este unul din termenii pe care Leibniz i-a moștenit din tradiția scolastică).[8] Mai mult decît atît, Dumnezeu trebuie să gîndească toate posibilitățile și compatibilitățile prin necesitatea naturii sale. Orice altă necesitate — „fizică", „metafizică", „morală", „arhitectonică" — se întemeiază pe principiul rațiunii suficiente, principiu care îl „predispune pe Dumnezeu fără necesitate" (*inclinat sine necessitate*).[9]

2. Necesitate logică și necesitate fizică

Nu putem supraaprecia meritele distincției lui Leibniz. El a formulat problema centrală a tuturor filozofiilor științei din secolul al XVII-lea pînă în zilele noastre. De ce am presupune că natura este bine structurată și, prin urmare, inteligibilă? În ce sens sunt legile naturii „universale și necesare" (Kant)? Necesitatea lor este evident mai puțin decît logică. Negația, să zicem, a legii gravitației universale, nu presupune o contradicție logică. Putem într-adevăr concepe un univers în care corpurile să se respingă (în loc să se atragă) direct proporțional cu masele lor și invers proporțional cu pătratul distanței dintre ele. S-ar putea să nu fie un univers în care se trăiește confortabil, dar nu este contradictoriu în sine. Intuiția — sau să-i zicem simțul comun — ne spune totuși că există un sens în care propozițiile legice sunt mai necesare decît afirmațiile referitoare la contingențe trecute — de pildă culoarea maro a casei mele. Leibniz deriva necesitățile extralogice din „marele principiu" al rațiunii suficiente[10], bazat la urma urmei pe înțelepciunea lui Dumnezeu; dar principiul l-a condus la concluzii opuse în contexte diferite. Kant și-a detașat canonul „judecăților sintetice *a priori*" de orice considerente teologice. El dorea să le deducă din structura imuabilă a oricărei înțelegeri posibile.[11]

Dacă am dori să întemeiem necesitățile mai-puțin-decît-logice pe fundamentul nu atît de ferm al inducției, suntem aduși imediat la paradoxurile logice. Unele, cum ar fi cel al lui Nelson Goodman, se obțin chiar dacă admitem că legile naturii nu sunt niciodată verificabile, ci în cel mai bun caz falsificabile. Despre orice generalizare a unor observații din trecut sub forma $(x)\ [A(x) \supset B(x)]$ se poate spune că este „confirmată" (fie și în sensul modest de „nefalsificată"), indiferent dacă observăm în viitor fie cazul $B(x)$, fie $[\sim B(x)]$, deoarece proprietatea pe care o consideram în trecut $B(x)$ poate fi acum $[B(x_{t\leq 0}) \wedge \sim B(x_{t>0})]$. Inferențele inductive sunt un permanent exercițiu de *petitio principii*: ele presupun chiar perpetuarea unor proprietăți pe care speră să le stabilească.[12] O soluție facilă pentru ieșirea din dificultate ar fi tratarea tuturor propozițiilor legice drept enunțuri condiționale contrafactuale. „Toate casele din Ierusalim sunt construite din piatră" ar fi în acest caz o propoziție adevărată dacă și numai dacă o casă neconstruită în Ierusalim ar fi fost construită din piatră dacă ar fi construită în Ierusalim.[13] S-ar putea obiecta că termenul „legi ale naturii" a dispărut practic din vocabularul activ al savanților moderni — doar filozofii științei par să

se mai intereseze de el. Lucru doar în parte adevărat. Constantele naturii (precum viteza luminii sau constanta lui Planck), principiile (precum relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg) și forțele poartă povara acelorași probleme ca legile anterioare — în măsura în care se implică nu doar universal, ci și dintr-un anume fel de necesitate; adică, dacă nu sunt doar descriptive în orice privință, ci și prescriptive în orice privință. Fizicienii, de pildă, nu privesc viteza luminii ca o simplă limitare temporară empirică; întrebarea „Ce se întîmplă cu un corp care se deplasează cu o viteză de două ori mai mare decît viteza luminii?" este total lipsită de sens, ar spune ei. Enunțurile legice nu au dispărut total din discursul nostru științific. Dar semnificația lor — ca să nu mai vorbim de justificare — de enunțuri legice este astăzi la fel de dubioasă ca la începuturile științei moderne.

Au existat motive istorice serioase pentru ca statutul legilor naturii să devină o problemă apăsătoare. Multe legi ale fizicii erau contrare intuiției. Indiferent dacă condiționalele contrafactuale reprezintă sau nu adevărata formă a enunțurilor legice, este evident că unele legi fundamentale ale științei erau concepute și percepute ca atare. Principiul inerției este un exemplu. În ochii celor care l-au formulat pentru prima dată, întruchipa realizările emancipatorii ale noii mecanici: elibera fizica de noțiunea antropomorfă naivă conform căreia corpurile posedă o *inclinatio ad quietem*, o tendință către repaus.[14] Oare nu dovedea el încă o dată că știința aristotelică constă din generalizările pripite ale datelor senzoriale? Dar faptul că orice corp tinde să își păstreze mișcarea rectilinie uniformă într-o direcție dată este în mod vădit o propoziție condițională contrafactuală. Fizica carteziană considera toate corpurile ca tot atîtea părți ale unuia și aceluiași continuum material, diferențiat doar prin mișcările relative dinăuntrul său.[15] Mișcarea oricărui corp dat „în și de la sine" (*inquantum in se est*) este doar o „predispoziție".[16] Chiar în spațiul infinit al lui Newton, este imposibil de observat o mișcare pur inerțială; pentru a observa un corp care se mișcă astfel, trebuie să ne apropiem de el la o distanță finită și să exercităm asupra lui o forță de atracție care să îi modifice cît de cît mișcarea. Principiul inerției, la fel cu legile a doua și a treia de mișcare ale lui Newton, nu descrie natura, ci mai degrabă un caz-limită al stărilor naturale, despre care se va discuta mai tîrziu. Într-adevăr, trebuia reexaminat statutul logic — sau metafizic — al unor asemenea legi.

3. Dumnezeu, puterea absolută și rînduită

Leibniz avea așadar motive temeinice să fie mîndru de distincția, plină de consecințe, dintre necesitățile logice și cele fizice. Îi permitea de asemenea să rămînă un bun savant și, în același timp, un teolog conformist, să creadă atît în liberul arbitru infinit al divinității, cît și în ordinea prestabilită a lumii cu cel mai mare număr de compatibilități supuse celui mai mic număr de principii simple. „Aceasta este", spune el despre distincție, „rădăcina contingentului, și mă îndoiesc că a mai fost sesizată de altcineva."[17] Dar ar fi trebuit să fie mai prudent. Distincția dintre necesitatea logică și necesitatea fizică nu este decît o reformulare a unei distincții apărute la începuturile scolasticii, și anume între puterea absolută și rînduită de Dumnezeu *(potentia Dei absoluta et ordinata)*. Prima consideră

puterea lui Dumnezeu ca atare, fără a-i recunoaște vreo limită, vreo lege restrictivă sau ordine, cu excepția principiului noncontradicției; cea de-a doua consideră puterea lui Dumnezeu în măsura în care este actualizată sau realizabilă într-o ordine a lucrurilor. Este o distincție care merită luată în considerație; lumea clasică nu a făcut-o niciodată. Aristotel a făcut o distincție între necesitatea absolută și cea relativă; însă ambele se referă numai la logică *sau* numai la fizică. De altfel, el încearcă întotdeauna să dovedească necesitatea conceptuală, logică chiar, a ceea ce înseamnă ordinea stabilită a lucrurilor.

Teologia medievală a introdus distincția dintre cele două aspecte ale puterii lui Dumnezeu pentru a lărgi pe cît se poate orizontul lucrurilor pe care Dumnezeu le poate înfăptui fără a viola rațiunea. La sfîrșitul Evului Mediu, scolasticii erau mînați de o nevoie aproape obsesivă de a născoci realmente ordini ale naturii sau ale grației diferite de cele recunoscute ca existente. Foarte puțini se îndoiau de corectitudinea generală a imaginii aristotelice a lumii; și totuși insistau asupra faptului că, dacă Dumnezeu ar dori, pămîntul ar înceta să mai fie centrul universului sau chiar locul propriu al tuturor elementelor grele.[18] Dumnezeu ar putea mișca întregul sistem al universului, sfere și tot restul în linie dreaptă, printr-un spațiu vid nedefinit.[19] Iar dacă aceasta i-ar fi fost dorința, mîntuitorul lumii ar fi putut fi o piatră sau un măgar — *aut lapis, aut asinus.*[20]

Sau, iarăși, Dumnezeu ne-ar putea oricînd amăgi, chiar în certitudinile noastre fundamentale, sau cel puțin implanta în noi noțiuni nemijlocite ale unor lucruri inexistente — *notitia intuitiva rebus non existentibus*; faptul că asemenea percepții generează sau nu și judecăți greșite este o problemă care s-a pus deseori după refuzul lui Ockham de a admite că lucrurile ar putea sta astfel. Doar conștiința noastră de sine este mai presus de orice eroare, căci nu se poate să existăm și să nu existăm în același timp.[21] Aici se află una din sursele spiritului malign al lui Descartes, acea mătură nouă cu care spera el să curețe calea în vederea unei modalități complet noi de filozofare. În aproape fiecare aspect al argumentației, de la apelul către o îndoială radicală pînă la descoperirea lui *sum res cogitans* ca punct arhimedic de pornire în reconstrucția lumii, Descartes folosește limbajul disprețuit al teologiei medievale. La fel face și Leibniz.

„Legile naturii" și-au avut poate perioada de glorie în secolele XVII și XVIII. Originea termenului era scolastică, sau poate chiar mai veche.[22] La începuturile științei și filozofiei moderne, termenul presupunea, pentru a-l cita din nou pe Kant, „universalitate și necesitate". „Universalitatea" se referea la *omogenitatea* naturii, discutată în capitolul precedent. Rareori găsim în Evul Mediu acest sens asociat termenului „legi ale naturii". „Necesitatea", pe de altă parte, se referea la acea noțiune specifică a unor adevăruri necondiționate, care nu sunt totuși simple tautologii. Acest aspect al legilor naturii constituie tema capitolului de față. Scolastica medievală tîrzie era intoxicată de feluritele raționamente ipotetice; teologii și filozofii urmăreau dezvoltarea sistematică a ordinilor și stărilor imaginare, pentru a sublinia astfel deplina contingență a lumii. De unde provenea această înclinație a minții, și în ce fel a contribuit ea la pregătirea revoluției științifice din secolul al XVII-lea? Avea oare doar semnificație filozofică, sau a [illegible] și practica științifică? Suntem într-adevăr în pericol să exagerăm în

favoarea cauzei noastre. Nu am intenția să umbresc noutatea reprezentată de începuturile științei moderne. Dimpotrivă, cu cît înțelegem mai bine contribuția raționamentului ipotetic medieval la întreprinderea științifică a secolelor următoare, cu atît putem defini mai exact ce este nou în raționamentul lui Galilei și al contemporanilor săi. Folosind forme scolastice de raționament, ei au descoperit un tărîm nou. Vreau să arăt pentru început de ce scolastica a privit acest tărîm de la distanță, fără să poată pătrunde în el.

B. *POTENTIA DEI ABSOLUTA ET ORDINATA*

1. Surse patristice

A considera iudeo-creștinismul unica insulă monoteistă într-o mare politeistă este o eroare istorică ce datează din Evul Mediu. *Theologia naturalis* aparținînd intelectualilor din lumea păgînă afirma adesea unicitatea divinului.[23] Una din cele mai puternice tendințe ale filozofiei grecești se străduia să elaboreze o viziune din ce în ce mai rarefiată a unui zeu *unic*, de la atacul lui Xenofan împotriva pluralismului antropomorf al miturilor, prin primul mișcător aristotelic și logosul stoic, pînă la „unul" al lui Plotin. Neoplatonismul a cristalizat teologia negativă în forma pe care urma să o păstreze. Plotin chiar a negat că „unul" ar poseda conștiință de sine. Un act reflexiv i-ar afecta unicitatea transcendentă, căci atunci s-ar distinge aspectele „unului" ca obiect al cunoașterii și ca subiect cunoscător. Cel mult, i se poate atribui un fel de intuiție nereflexivă.[24] Cel mai frecvent, intelectualul greco-roman educat credea că, dincolo de respectul politic datorat zeilor comunității (asemeni venerației noastre pentru steaguri), religia este unică în toată diversitatea cultelor. Cuvinte similare pune Augustin în gura lui Porphyrios.[25] Dar nu numai Părinții Bisericii, chiar înțelepții evrei de la sfîrșitul Antichității erau conștienți de schimbarea curentului de opinie. Tradiția spune că filozoful păgîn Zenon i-ar fi spus rabinului Akiba: „Tu și cu mine, amîndoi, știm în inima noastră că idolatria nu are nici o bază"; la care Rashi, faimosul comentator medieval al Talmudului, a adăugat: „Dar acest Zenon era evreu" — nu putea în nici un chip să își imagineze un păgîn monoteist.[26]

Tradiția clasică a propagandei antiiudaice și anticreștine este remarcabilă prin lipsa unor atacuri serioase la adresa monoteismului.[27] Conflictul dintre teologiile iudeo-creștină și păgînă nu se referă la numărul zeilor, ci la natura divinității — dacă era unică sau multiplă. Pentru gîndirea greacă, Dumnezeu întrupa principiul ordinii universale imuabile, de sine stătător și lipsit de orice dorință: el nu are nevoie de nimic. Imaginea unui Dumnezeu ca personalitate morală, alegîndu-i pe unii în defavoarea altora și participînd la istorie — un intrus atotputernic —, ofensa simțul grec al armoniei. Faptul că Dumnezeu trebuie să neglijeze ordinea universală imuabilă spre a-și concentra atenția asupra lucrărilor unei națiuni mărunte și josnice din provincii — oare nu este asta „perspectiva broaștei și a viermelui"? Aceasta era convingerea lui Celsus.[28] Celsus, Porphyrios și alții și-au îndreptat geniul polemic în direcția rădăcinilor unor asemenea prezumții.

Critica filozofică adusă de ei Vechiului și Noului Testament a pus bazele tuturor criticilor ulterioare.[29] Dacă Dumnezeu este imuabil, se întrebau ei, cum a putut să se răzgîndească în privința ordinii mîntuirii? Și dacă a dorit o anume ordine a naturii, oare ce înseamnă faptul că poate acționa împotriva ei? Iar dacă este atotputernic, oare poate modifica trecutul, sau face din adevăr minciună, sau se poate anula?[30] Invocarea paradoxurilor omnipotenței nu era echitabilă: cei vechi cunoșteau paradoxurile autoreferinței în diverse domenii.

Teologia patristică era mult mai îngrijorată de argumentele concrete contra providenței divine decît de paradoxurile abstracte: răspundea de obicei negînd faptul că Dumnezeu vrea să acționeze *contra naturam* sau că vrea să facă lucruri care nu sunt potrivite ori pe măsura (*decet*) naturii sale.[31] Înțelepciunea iudeo-elenistă a lui Solomon cuprinde o apărare specifică a puterii lui Dumnezeu în raport cu ordinea naturii (*subest enim tibi cum volueris posse*), concomitent cu evidențierea încrederii în această ordine.[32] Origene pare să fi inițiat formula care va servi discuțiilor ulterioare pînă în secolul al XIII-lea; el distingea în Dumnezeu *agere per potentiam* de *agere per iustitiam*.[33] Cea de-a doua înseamnă de fapt că Dumnezeu face totul „cu măsură" și că are oroare de infinit. Faptul că distincția ulterioară dintre *potentia absoluta et ordinata* corespunde acestei distincții mai vechi fusese remarcat de Grigore din Rimini.[34]

Numai o singură dată, în împrejurări dintre cele mai neașteptate, întîlnim o tentativă sistematică de a interpreta natural toate miracolele. Un călugăr irlandez (?) din secolul al VII-lea, pe nume Augustinus, a scris un tratat puțin cunoscut intitulat *De mirabilibus sacrae scripturae*, în care miracolele din cărțile lui Moise erau reduse sistematic la fenomene naturale, cum au procedat protestanții liberali ori teologii evrei din secolul al XIX-lea.[35] Dacă nu am avea certitudinea timpului și locului, am fi tentați să ne îndoim de amîndouă, într-atît contravin prezumtivului *genius loci* și *Zeitgeist*-ului.

În orice caz, chiar dacă întrebările privind întinderea voinței lui Dumnezeu la ordinea naturii nu erau tratate sistematic în Antichitate — prea puține chestiuni teologice erau astfel tratate —, întrebările de acest gen adăposteau un potențial exploziv.

2. Primele dispute scolastice

Și-au făcut apariția în secolul al XI-lea cînd Petrus Damiani, unul din cei mai fideli susținători ai lui Grigore al VII-lea în lupta pentru învestitură, a atacat moda recentă a argumentării logice în teologie. Acelora care persistau în a nega puterea lui Dumnezeu de a restitui virginitatea, *De divina omnipotentia* (Damiani) le dă un răspuns pe măsură.[36] Aristotel afirma cîndva că nici măcar zeii nu pot schimba trecutul *post factum*; subiectul era menționat din loc în loc în literatura patristică.[37] Damiani argumenta că, dacă ar dori, Dumnezeu ar putea realmente modifica evenimentele trecute, astfel încît Roma să nu fi fost întemeiată, ca să nu mai vorbim de înfăptuirea unor miracole mai mici, precum restituirea virginității *post ruinam*, căci în mintea lui Dumnezeu propozițiile adevărate nu au indice temporal.[38] Chiar teologi moderați, precum Anselm de Canterbury, și-au dat imediat seama de pericolul argumentului lui Damiani. O omnipotență fără limite, a

replicat Anselm, înseamnă în realitate slăbiciune.[39] Un Dumnezeu care poate crea contradicții se poate și anula, cu omnipotență cu tot; un Dumnezeu care poate fi imaginat ca nonexistent nu poate fi nici *ens necessarium*. Voința lui Dumnezeu este cel puțin limitată de principiul noncontradicției. Cît privește ordinea stabilită de Dumnezeu, „nu se cuvine ca Dumnezeu să îngăduie vreo dezordine în împărăție" (*Deum... non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere*)[40], căci altfel s-ar putea interpreta că El dorește în aceeași măsură în care nu dorește o asemenea ordine. Obiectul voinței lui Dumnezeu trebuie să rămînă consecvent. De atunci încoace, aproape toți sunt de acord cu subordonarea voinței lui Dumnezeu cel puțin condiției de consecvență logică; deși nu toți au fost de acord cu definiția contradicției.

Scolastica în formare a venit de asemenea în contact cu *Călăuza șovăielnicilor* (Maimonide) și, prin intermediul ei, cu o expunere sistematică a voluntarismului extrem din doctrina musulmană *'Ashari'a* care nega naturii orice fel de necesitate, inclusiv cauzalitatea, și o interpreta ca succesiune spațială și temporală de evenimente atomice, discrete, absolut independente unul față de celălalt. Contra anarhiei metodice, Maimonide a elaborat o teorie a ordinilor contingente. O vom discuta în capitolul următor[41]; cea mai interesantă trăsătură demnă de luat în considerație în tratările ulterioare ale problemei era paralelismul strict dintre legile naturii și legile decretate ale Legămîntului. Ambele sunt în același timp structuri necesare și contingente; ambele sunt raționale, dar trebuie să lase loc și neprevăzutului; ambele sunt exemple ale acomodării divine la rezistența „materiei" aflate la îndemînă. În locurile în care Maimonide a luat în considerație în mod direct schimbări în ordinea naturii, răspunsul lui seamănă cu distincția fecundă dintre *posse de potentia* și *posse de iustitia* la Origene. „Credem", spune el, „că realitatea este eternă prin natura ei precum El, fie lăudat, a dorit-o; că nimic nu se va schimba în ea, exceptînd amănuntele [accidentale], chiar dacă El, fie lăudat, are puterea de a o schimba cu totul, de a adăuga ori de a scoate o natură sau alta din celelalte naturi ale realității... dar înțelepciunea lui a decis să actualizeze fiecare creatură așa cum este ea actualizată... și să nu îi schimbe natura."[42]

Influențe patristice și de alt fel s-au contopit așadar în disputele scolastice privind orizontul omnipotenței lui Dumnezeu. Majoritatea pozițiilor alternative au fost formulate în secolele XIII și XIV; ele au fost susținute de scolastica secolelor XV și XVI. Caracterizarea principalelor poziții pe care le abordez în cele ce urmează omite multe verigi și tranziții din dezbaterea dramatică aflată în desfășurare. Scopul meu este doar de a le compara cu concepțiile secolului al XVII-lea referitoare la statutul legilor naturii. Atît filozofii scolastici, cît și filozofii naturii din secolul al XVII-lea s-au interesat de semnificația modalităților: care sunt conținuturile „necesității", „posibilității" și „contingenței" din perspectiva lui Dumnezeu, din perspectiva lumii și a felului cum le înțelegem. *Reificarea categoriilor modale* a fost o problemă centrală a scolasticii medievale, rămînînd ca atare și în secolul al XVII-lea — deși cu modificări esențiale de accent.

Dezbaterea medievală s-a concentrat pe rînd asupra semnificației precise a (i) *contingenței* (ordinii), (ii) *posibilității* (sau diferenței dintre posibilitatea logică și cea fizică) și (iii) *necesității logic-formale* (dacă este aplicată chestiunilor

divine). Distincția aceasta, deși oarecum schematică, mă va ajuta să fac o legătură între probleme diferite, chiar dacă sunt interdependente.

3. Contingență și singularitate

Semnificația *contingenței* s-a aflat în centrul încercărilor de clarificare a relației dintre puterea absolută și cea rînduită ale lui Dumnezeu — termenii apar pentru prima oară în pereche la Alexander din Hales. El a înțeles puterea absolută ca referindu-se la tot ce îți trece prin minte — contradictoriu sau nu —, pe cînd puterea rînduită se referă la ceea ce nu este incompatibil cu logica, morala sau fizica.[43] Alții au folosit noua terminologie în același sens al distincției, moștenită de la Origene, între *posse de potentia* și *posse de iustitia* — pentru a separa ordinea reală a naturii și a grației de orice alte acte posibile ale lui Dumnezeu. Construcția dihotomiei era așadar fie prea largă, fie prea îngustă. După părerea mea, Toma d'Aquino a ridicat distincția la un nivel de reflecție superior, conferindu-i o nouă dimensiune. Rămășițe ale teoriei lui Maimonide sunt ușor de identificat.

La Toma, *potentia Dei absoluta* însemna tot ce nu violează principiul noncontradicției, tot ce poate pretinde statutul de „lucru" — fie în interiorul unei anumite ordini, fie în afara oricărei ordini.[44] Prin „noncontradicție", Toma înțelegea în mod explicit *non repugnantia terminorum*, adică o proprietate logic-formală care nu mai necesită nici o clarificare ulterioară. Dumnezeu nu poate crea stări de lucruri contradictorii, deoarece un subiect care se contrazice pe sine nu este un „lucru" (*res*). Cînd întrebăm ce poate și ce nu poate să facă Dumnezeu, termenii „poate" și „să facă" se aplică doar lucrurilor care *se pot face* (*factibile*), și nu stărilor (care suportă); această nouă semnificație a „posibilului" era străină tradiției filozofice grecești. *Potentia Dei ordinata*, pe de altă parte, nu înseamnă doar ordinea reală a naturii, universul nostru, ci și oricare altă ordine posibilă a lucrurilor în măsura în care este o *ordine* (*ordo ad invicem*). Există numeroase asemenea ordini sau, în expresia ulterioară a lui Leibniz, „lumi posibile".[45] Dar „lumile posibile" ale lui Leibniz sunt prin definiție irealizabile în măsura în care o concurează pe a noastră — „posibilitate logică" într-un sens pe care Scotus, cum vom vedea, l-a explicat cel dintîi. Toma se gîndea la crearea mai multor *specii* sau a unor *specii* total diferite de cele existente în universul nostru.

La întrebarea lui Petrus Lombardus: „Ar fi putut Dumnezeu crea o lume mai bună decît a noastră?" răspunsul lui Toma diferă de cel al scolasticilor de mai tîrziu doar ca nuanță. Dumnezeu ar fi putut crea orice număr de ordini complet diferite, nu există o limită extrinsecă pentru *ars divina*. În raport cu orice ordine dată, reală sau posibilă, Dumnezeu ar fi putut crea una mai bună, dacă luăm „mai bună" ca adjectiv caracterizînd ceea ce este creat, mai degrabă decît ca adverb calificînd acțiunile lui Dumnezeu. Poate fi numită vreuna din aceste lumi „cea mai bună"? Nu este decît o chestiune de semantică dacă spunem, la fel ca Toma, că tot ce creează Dumnezeu este cel mai bun (*optimum*) sau că, în consecință, nu există nimic mai bun.[46] Deoarece Dumnezeu dorea să creeze și, indiferent de lucrurile și ordinile pe care le-ar fi ales, întotdeauna există „ceva" mai bun, el trebuia să aleagă în mod arbitrar, chiar dacă o făcea cu înțelepciune:

> Cînd vorbim despre în-ființarea întregului univers, nu putem găsi nimic aflat dincolo de cele create și din care să rezulte o motivație pentru care lucrurile sunt așa și nu altfel; deoarece nu putem deduce o motivație pentru dispunerea universului, nici considerînd puterea divină, care este infinită, nici bunătatea divină, care nu are nevoie de lucruri, se impune să-i deducem motivația din *simpla voință a creatorului*; astfel că, la întrebarea cum de cerurile sunt atît și nu mai mari, nu se poate motiva altfel decît că aceasta este voința creatorului. Mai rezultă apoi, așa cum afirmă rabinul Moșe [Maimonide], că Sfînta Scriptură îl călăuzește pe om întru examinarea corpurilor cerești, a căror dispunere arată că totul este supus voinței și providenței creatorului. Nu putem găsi o cauză faptului că această stea se află la cutare distanță de acea stea, sau altor asemenea chestiuni [inexplicabile] ce se ivesc atunci cînd punem dispunerea cerească în discuție, decît că sunt consecința înțelepciunii lui Dumnezeu.[47]

Din aceste referințe precum și din altele similare obținem următoarea structură a relației *potentia ordinata–absoluta*: tot ce nu se contrazice pe sine (*per se impossibile*) depinde de *potentia absoluta*, chiar dacă nu este bine rînduit; clarificarea conceptuală a „puterii" nu presupune „înțelepciune". De *potentia ordinata* nu depinde doar lumea noastră, ci de orice altă ordine imaginabilă a lucrurilor, astfel că nu are sens întrebarea de ce a fost creat tocmai acest univers — ea s-ar putea repeta la infinit indiferent de ordine. A fost un act *în mod necesar* arbitrar.

Distanța dintre această poziție și demonstrația lui Duns Scotus conform căreia Dumnezeu trebuie să fie sursa contingenței (și că voința lui prevalează asupra înțelepciunii) este într-adevăr foarte mică.[48] Găsim de asemenea în citatul de mai sus, ca și în alte locuri, o premoniție a felului în care Duns Scotus urma să modifice relația dintre cele două „puteri" ale lui Dumnezeu. Pe Duns Scotus îl deranja înainte de orice posibilitatea, implicită noțiunii ambelor puteri chiar la Toma, de a califica orice act posibil al lui Dumnezeu, oricît ar fi de imaginar, ca „ne-rînduit". Termenii de putere „absolută" și „rînduită", susținea el, nu se referă la două *feluri* de putere divină, ci mai degrabă la două aspecte ale aceleiași puteri.[49] Situația se aseamănă distincției introduse de juriști între ceea ce poate fi făcut *de iure* și ceea ce poate fi făcut *de facto*. Primul domeniu este mai întins decît al doilea doar acolo unde legea nu se află „în puterea agentului [liber]" (*in potestate agentis*). Dacă fur un cal, fapta mea va fi ne-rînduită, deși realmente posibilă. Dar în cazul unui agent care dispune de putere asupra legii, posibilul și cuvenitul sunt coextensivi. Prin definiție, împărații nu fură cai. *Quod principi placuit, legis habet vigorem.*[50] Actul unui împărat poate contrazice o lege statutară existentă, în care caz fie actul respectiv stabilește o nouă lege, fie rămîne un caz special care, prin definiție, nu poate fi generalizat (neputînd deveni așadar lege). În nici una din situații nu putem spune că împăratul a acționat contrar legii. El reprezintă legea. Dar în cel de-al doilea caz — și Duns Scotus subliniază acest lucru — putem spune că, deși Dumnezeu a acționat *rînduit* (el nu poate acționa *nerînduit*), nu a acționat totuși *de potentia ordinata*. *Potentia ordinata* și *potentia absoluta* desemnează exact aceeași categorie de acte divine. În cazul unui act care nu se conformează nici ordinilor existente, nici uneia noi care nu poate fi stabilită rațional, putem vorbi în sens restrîns despre puterea absolută a lui

Dumnezeu, avînd totuși grijă să nu denumim un asemenea act „ne-rînduit". Dar cred că acesta a fost și sensul cel mai puțin deslușit al referinței făcute de Toma la înțelepciunea lui Dumnezeu în pasajul citat mai sus. Cu toate acestea, trecerea de la terminologia fizică la cea juridică este semnificativă. Conform Legămîntului, a pregătit drumul către înțelegerea rînduielilor naturii și grației.[51]

Poziția lui Ockham era și mai simplă.[52] Fiecare act divin poate fi analizat ținîndu-se seama de ce ar fi putut fi altminteri — *de potentia Dei absoluta* — și de ce a fost în trecut. Numai în trecut formează aspecte diferite ale capacității lui Dumnezeu; în viitor, nu doar denotă, dar și implică același act. Dumnezeu nu îi este dator nimănui — nici măcar sieși. „Ordinile" de orice fel sunt noțiuni conotative, nu denotative: Dumnezeu creează doar *lucruri*, iar lucrurile reale pot exista întotdeauna independent unele de altele; prin urmare, enunțurile despre agregatele de lucruri, despre structurile și succesiunile naturale, nu reprezintă niciodată mai mult decît enunțuri protocolare, lipsite de orice necesitate intrinsecă.

Franciscus de Mayronis a rezumat toate aceste poziții.[53] Pentru unii, există o distincție între tot ce poate face Dumnezeu și ceea ce dictează înțelepciunea (probabil Toma). Alții compară ordinea morală cu toate celelalte posibilități (posibil Bonaventura). Alții confruntă posibilitățile lui Dumnezeu înainte și după ce a acționat (Franciscus de Mayronis, ulterior Ockham). În fine, un al patrulea punct de vedere este distincția *de iure–de facto* (Scotus). Observăm, pe de altă parte, că deosebirile dintre aceste poziții (și dintre altele) nu sunt atît de principiu, cît de accent. Principiul conform căruia „tot ce nu implică o contradicție este posibil pentru Dumnezeu" este, bineînțeles, comun tuturor. Cu toții sunt de acord că Dumnezeu poate să încalce, și o și face, *communis cursus naturae* — sau, cum obișnuia Toma să spună, Dumnezeu „acționează adesea contra cursului obișnuit al naturii"[54]. Chiar și în ceea ce privește cauzalitatea, Toma rămîne fidel principiului, canonizat ulterior prin lista lui Étienne Tempier, că „tot ce înfăptuiește Dumnezeu prin mijlocirea unor cauze secundare poate fi înfăptuit și nemijlocit, fără ajutorul acestora"[55]. Nici măcar nu se poate susține că Ockham a folosit greșit asemenea principii pentru a deveni un „Alleszermalmer", un sceptic radical; Ockham consideră că imaginea fizică a lumii lui Aristotel este în ansamblu „corectă". Deosebirea dintre ei *nu* stă în faptul că lumea lui Ockham ar fi mai contingentă decît a predecesorilor. Este mai curînd o deosebire care privește *semnificația* „ordinilor contingente" și a „lucrurilor".

Schimbarea radicală în percepția lumii intervenită între generația lui Toma și cea a lui Ockham, este întrupată în principiul anihilării formulat de Ockham. Îl citățm încă o dată: „Fiecare lucru absolut, distinct prin esență și loc de alt lucru absolut, poate exista prin putere divină chiar dacă [toate] celelalte lucruri absolute sunt distruse." Toma admitea că Dumnezeu ar fi putut crea alte lumi, dar fiecare dintre ele, în aceeași măsură cu a noastră, este astfel încît lucrurile individuale care o populează sunt în mod necesar legate printr-o structură de referință mutuală. La Ockham, toate lucrurile țin nemijlocit de Dumnezeu. La Toma, este lipsit de sens, dacă nu chiar o imposibilitate logică, să concepem un număr mare de lucruri scoase din orice context. Ockham ne obligă să facem asemenea

experimente ideale cu intenție critică: ceea ce nu poate trece testul de a fi conceput *toto mundo destructo* nu este „lucru" (*res*).

Ce distinge un lucru singular de altul? În termeni scolastici, o asemenea distincție va constitui „principiul individuației" singularelor. Este unul din capitolele cele mai complicate din istoria gîndirii scolastice, complicat tocmai din cauza necontenitelor încîlceli și descîlceli pe teme teologice, ontologice și epistemologice; întrebarea: ce constituie singularitatea, nu se distinge ușor de întrebarea: cum pot fi cunoscute singularele. Toma făcea o distincție netă între entitățile fizice și cele nefizice. Lucrurile fizice, de la pietre și crocodili la sferele cerești, sunt individualizate datorită „materiei desemnate prin cantitate"[56]. Forma este doar un principiu calificativ, ea explică *ce* este un lucru; dar pot fi, și sunt, numeroase lucruri care aparțin aceleiași *infima species* și participă la aceeași „esență". Diferențele accidentale minore dintre constelațiile materiale explică diferențele minore dintre indivizii acelorași specii inferioare sublunare — de exemplu faptul că un copil se naște cu o aluniță pe care fratele său geamăn nu o are. Ei pot fi identici și totuși „doi la număr" — doar în sensul că materia unuia nu este identică (chiar dacă similară în toate celelalte privințe) cu a celuilalt.[57] Nici Aristotel, nici Toma nu ar fi putut aproba *principium identitatis indiscernibilium* (Leibniz) care ne interzice să admitem existența a două entități reale identice oarecare, întrucît respectivul principiu se bazează pe presupunerea că forma, și nu materia, individualizează. Pentru cei care consideră că materia este principiul individuației, rezultă că formele separate, de pildă îngerii sau inteligențele separate, constituie, fiecare pentru sine, o specie; prin definiție, fiecare este unic în felul său.

Universul lui Toma alcătuiește o ierarhie de forme substanțiale avînd diferite niveluri de perfecțiune. Ele sunt interdependente; despre lume se spune că este „una" deoarece lucrurile în ea sunt structurate conform unei ordini prin care ele se susțin reciproc (*ordo ad invicem*): sunt rînduite unul în funcție de celălalt (*ad alia ordinantur*). O pluralitate de lumi asemănătoare cu a noastră este imposibilă: ar contrazice noțiunea unui centru de greutate și a altor locuri privilegiate. Universul *nostru*, avînd în vedere toate lucrurile care îl populează (*suppotis istis rebus*), nu ar putea fi „mai bun".[58] O formă substanțială individuală nu poate fi făcută mai bună nici măcar *de potentia Dei absoluta*, așa cum numărul patru nu poate fi făcut mai mare decît este. Dumnezeu ar putea adăuga proprietăți esențiale lucrurilor existente; dar aceasta ar deranja interdependența armonioasă a lucrurilor, acel *ordo ad invicem* al lor; un asemenea univers, deși posibil, ar fi mai rău decît al nostru și nu ar reflecta înțelepciunea lui Dumnezeu. El este probabil imposibil *de potentia Dei ordinata*, care „aparține înțelepciunii lui Dumnezeu". În fine, Dumnezeu ar putea crea desigur și alte lucruri, sau adăuga lucruri (adică specii) celor existente, dar acesta ar fi alt univers.

Un lucru singular scos din contextul său ar fi lipsit de semnificație, dacă nu chiar imposibil ori greu de conceput. Cu atît mai mult cu cît lucrurile individuale nu sunt direct recognoscibile, cel puțin nu din perspectiva unui *viator*. Nu avem o cunoaștere nemijlocită a obiectelor materiale; ele sunt percepute prin intermediul speciilor sensibile și cunoscute prin intermediul speciilor inteligibile. În

ambele cazuri se transmit doar calitățile. Materia ca atare nu poate fi niciodată concepută, fiind în sine lipsită de formă, iar cunoașterea înseamnă asimilarea pe baza identității, adică a formelor de către minte. Dar materia, singurul principiu individualizator al obiectelor materiale, nu poate fi asimilată de mintea nematerială. Ar trebui să mîncăm o masă pentru a o asimila ca lucru singular, materie și tot restul, fără ca prin aceasta să realizăm un act cognitiv. Desigur, Dumnezeu cunoaște singularele nemijlocit și nu are nevoie de mijlocirea simțurilor — nici îngerii sau odinioară noi *in patria*. Dar cunoașterea singularelor de către Dumnezeu nu este una pasivă, generată de o confruntare cu obiectele. Este o cunoaștere *activă* generată de facerea, de crearea acelor obiecte. Iar el își împărtășește cunoașterea — ideile — despre singulare entităților spirituale.[59]

Chiar înainte de Toma, nu oricine vedea în materie unicul principiu al individuației — mai exact, al lucrurilor ca multiplu numeric aparținînd totuși aceleiași *specii*.[60] După Toma, această doctrină a fost desigur aprig combătută. Ea nu avea doar dificultăți de ordin filozofic. Părea, de asemenea, să limiteze puterea lui Dumnezeu, interzicîndu-i să creeze mai mult decît un exemplar din substanțele imateriale. Cel puțin cinci puncte de pe lista condamnărilor lui Tempier o stigmatizau în diferite feluri — fără să o asocieze însă unor chestiuni epistemologice.[61] Cred că nici una din teoriile alternative pînă la Scotus nu a avut succes. El a recunoscut limpede faptul că utilizarea negației ca principiu al individuației (cum a procedat Henric din Gent)[62] e greu de susținut: dacă nu există nici materie, nici formă, trebuie adăugat un principiu pozitiv tuturor celorlalte „formalități", „hecceitatea" unui singular în care se „contractă" toate celelalte forme care îl constituie. Principiile formale individualizează totul, inclusiv materia primă.[63] Aceasta a fost o întorsătură revoluționară: se poate spune că un lucru complet individualizat — acest scaun, acest crocodil — este posibil chiar dacă nu există: ca *possibile logicum* manifestat doar prin consecvență (*non repugnantia terminorum*).

Întrebarea lui Toma, cum cunoaște Dumnezeu (sau altă ființă pur spirituală) singularele, și-a pierdut acum fundamentul. Singularele sunt obiectul cunoașterii formale. Dumnezeu nu poate decît să le cunoască, ele sunt întipărite în natura lui, căci nici el nu poate face posibilul imposibil. Noi, cel puțin în această viață, nu cunoaștem diferențele lor specifice, trebuind — cum s-a presupus pînă acum — să le deducem singularitatea din impresii accidentale. Dar dacă singularele (chiar materiale) pot fi concepute pe deplin fără să existe, oare cum cunoaște o ființă spirituală, sau oricare inteligență, singularele în calitate de existenți? Schimbarea în cadrul doctrinei individuației este motivul profund pentru care Toma s-a preocupat doar de cunoașterea de către Dumnezeu a *singularelor*, în timp ce Scotus a trebuit să postuleze o modalitate specială de cunoașterea a *existenților*, atît a celor sensibili cît și a celor raționali. Avem o cunoaștere senzorială nemijlocită a existenților (*notitia intuitiva sensitiva*); și, cel puțin o dată cu viziunea fericită, cei care o merită vor avea și o percepție nemijlocită a lui Dumnezeu, a îngerilor și, bineînțeles, a singularelor materiale. Nu există un motiv concludent pentru care, în momentele de grație, să nu posedăm asemenea percepții raționale intuitive chiar *in via*.[64]

Revoluția s-a intensificat în secolul al XIV-lea nu numai datorită influenței lui Ockham. De nenumărate ori, Venerabilul Magistru, la fel ca Scotus înaintea lui, aplică criteriul anihilării pentru identificarea lucrurilor reale posibile: sunt reale doar acele lucruri ce pot fi create independent de orice alt lucru. „Formelor" și „naturilor" nu li se poate atribui un statut ontologic; o „formă", chiar dacă a existat numai ca idee divină, poate fi anihilată păstrîndu-i-se totodată prezența în lucrul căruia îi dă formă.[65] La Ockham, universul lucrurilor constă numai din substanțe și calitățile lor absolute. Orice calitate absolută poate fi retrasă unui subiect, sau adăugată acestuia în cazul compatibilității cu celelalte însușiri ale ei. Pentru justificarea singularelor nu este necesar un principiu al individuației; dimpotrivă, orice structură relațională între singulare are nevoie de justificare.[66] Materia, chiar materia primă, este întotdeauna reală: „alia est prima materia mea, et alia est prima materia tua"*: este întotdeauna materia cutărui sau cutărui existent unic.[67] În mod corespunzător, nu este necesară nici o mediere, sensibilă sau rațională, între cunoașterea singularelor ca existînd și aceste singulare ca atare. Judecățile existențiale sunt cauzate în parte de percepția intuitivă provocată de obiect și în parte de existența obiectului.[68] Conceptul nostru, dacă este bine construit, trebuie să se refere — direct sau indirect — la singulare. A trata o noțiune conotativă drept una denotativă duce la falsă ipostaziere; iar noțiunile conotative superflue pot duce la mai multe distincții decît cele justificate de fenomene — cum vom vedea curînd în cazul mișcărilor violente.[69] Această prioritate absolută a singularelor specificate empiric ferește epistemologia lui Ockham de impunerea oricărei necesități logice și, evident, fizice a unor relații, structuri sau „naturi".

Schimbarea este clar perceptibilă în modul de tratare a întrebării: ar fi putut Dumnezeu să multiplice lumile? Scolasticii antrenați în căutarea unui răspuns aveau întotdeauna în minte demonstrația lui Aristotel: lumea noastră este unică. Posibilitatea unei *pluralitas mundium*, formulată de atomiști, a rămas vie pe parcursul controverselor medievale asupra orizontului puterii lui Dumnezeu.[70] A cunoscut un nou avînt o dată cu speculațiile cosmologice inițiate de revoluția copernicană. Aristotel a demonstrat cel dintîi contradicțiile logice pe care le implică ipotezele atomiste (*De caelo* A9.276a18-277b5). Alt univers înseamnă alt sistem de poziții naturale. Un corp, mișcîndu-se „natural" în acel univers către „pămîntul" său, s-ar îndepărta de pămîntul nostru, și prin urmare s-ar mișca deopotrivă natural și constrîns — lucru imposibil. Pînă acum, Aristotel a dovedit doar că dacă alte lumi sunt organizate la fel cu a noastră, determinate de aceleași forțe, atunci nu ar putea exista materie în afara lumii noastre. Dar dacă preferăm să ne imaginăm un univers complet diferit de cel în care se întîmplă să trăim? Se pare că aceasta este întrebarea care l-a făcut pe Aristotel să adauge, probabil ca interpolare ulterioară, alt argument (*De caelo* A9.277b27–279b4) în care arată: (i) că lumea aflată în interiorul celei mai îndepărtate sfere cerești conține toată materia care poate exista și (ii) că, prin urmare, nu pot exista forme

* V. trad. la p. 123, r. 3 de sus (*n.ed.*).

posibile suplimentare, întrucît acestea ar exista fără un substrat posibil.[71] Formele *reale* sunt și singurele *posibile*. De reținut că Aristotel nu atacă aici teoria ideilor ca atare. El subliniază că argumentul se vrea convingător chiar pentru cei care (spre deosebire de el) disting existența ideilor de realizarea lor în substrat. Și ei trebuie să admită că numărul ideilor nu îl poate depăși pe cel al realizărilor posibile; nu pot exista forme absolut vacante chiar dacă presupunem că lucrurile sensibile doar „participă la" și „imită" ideile. „Lume" și „această lume" sunt noțiuni coextensive. Există, cum știm din alte pasaje, o singură formă suplimentară dincolo de univers, care este la fel de unică și de necesară ca forma universului însuși. Fiind în afara universului, nu are nimic *comun* cu acesta, dar este totuși o precondiție necesară a lumii și a mișcărilor ei. Primul mișcător nu permite nici o *metexis*; *mimesis* este unica modalitate prin care poate „cauza" într-o manieră analoagă „dorinței" trezite către el. Nu e de mirare că unii comentatori de mai tîrziu au văzut în el „forma universului".

Toma nu se ocupă de problemă în contextul întrebării, moștenită din sentințele lui Petrus Lombardus: poate Dumnezeu crea o lume mai bună decît a noastră? Discutînd rațiunile aflate la baza proliferării creației, el conchide cu întrebarea: oare este lumea cu desăvîrșire unică?[72] Unicitatea lumii se manifestă prin însăși ordinea lucrurilor create de Dumnezeu. Deoarece lucrurile sunt structurate conform unei ordini mutuale (*ordo ad invicem*), rînduite unul în funcție de celălalt (*quaedam ad alia ordinantur*), vorbim despre această lume ca lume unică; ordinea atrage după sine unicitatea. O pluralitate de lumi înseamnă o pluralitate de ordini coexistente în lipsa unei experiențe mutuale; este presupunerea celor care neagă existența unei înțelepciuni ordonatoare (*sapientiam ordinantem*) și pun totul pe seama hazardului, precum Democrit. Dacă ar exista însă mai multe ordini la fel cu a noastră, particularizate exclusiv prin materie (astfel încît numeroasele universuri să-și fie replici exacte), atunci argumentul lui Aristotel cum că, dacă ar exista fragmente de „pămînt" în afara universului nostru, acestea ar trebui să cadă pe pămîntul nostru este valabil. Nu pot exista mai multe pămînturi (*non enim est possibile esse aliam terram quam istam*). Cu alte cuvinte, vorbind la modul absolut, Dumnezeu ar putea multiplica lumile, dar nu și *rîndui*, dacă prin „lumi" înțelegem ordini parțiale și diferite. Dacă ne referim la ordinea noastră, se pare că Toma neagă pe temeiuri logice posibilitatea multiplicării numerice, fie și *de potentia Dei absoluta*.

La Ockham, chestiunea pluralității se dovedește relevantă în ceea ce privește problema lumilor mai bune. „Mai bun" are trei semnificații — esențială (calitativă), substanțială (cantitativă) și accidentală.[73] În primul sens, Dumnezeu nu poate face o *species specialissima* mai bună fără să o schimbe, dar ar putea adăuga sau înlătura specii — Ockham nu este preocupat de *ordo ad invicem*. Dumnezeu poate să reproducă universul nostru, așa cum există, la infinit. Contrar lui Toma, Ockham socotește acest lucru o posibilă îmbunătățire, și nici măcar nu invocă împotrivă principiul economiei (numit mai tîrziu briciul lui Ockham). Argumentul lui Aristotel privind cantitatea de materie nu este valabil avînd în vedere puterea lui Dumnezeu de a spori cantitatea de materie *ex nihilo*. Materia, trebuie amintit, este (contrar lui Aristotel sau Toma) întotdeauna reală,

chiar ca materie primă, deși nu este în mod necesar determinată cantitativ (din nou, contrar lui Toma); și este întotdeauna materia cutărui sau cutărui singular: „materia mea primă nu este materia ta primă". Argumentul lui Aristotel (și al lui Toma) privitor la structură, adică la natura absolută a mișcărilor simple, nu este nici el valabil — se bazează pe tratarea noțiunilor conotative drept denotative. Locurile privilegiate nu indică prezența unui subiect absolut sau a unei calități absolute. Aristotel susținea că, date fiind două sau mai multe „lumi" distincte, un corp aflat în oricare din ele va avea două sau mai multe locuri privilegiate către care să se miște. Dacă se deplasează spre centrul de greutate l_1, se depărtează *ipso facto* de centrul geamăn l_2 din cealaltă lume, sau, altfel spus, se mișcă deopotrivă natural și prin constrîngere. Ockham înfruntă acest argument subliniind că se poate pleda în același fel împotriva lui Aristotel: și anume, chiar înăuntrul unicei noastre lumi se poate spune că un corp aprins, mișcîndu-se „natural" și ascendent spre un punct l_1 aflat înăuntrul domeniului său natural, se depărtează în același timp de punctul opus aflat la margine. Dacă cineva aduce argumentul că locurile naturale din lumea aceasta alcătuiesc cel puțin un corp contiguu, ceea ce nu se întîmplă dacă sunt distribuite în mai multe lumi avînd tot atîtea pămînturi, ape etc., Ockham răspunde că, dacă nu înțelegem prin „loc privilegiat" un punct, ci mai degrabă un concept generic, nu e nevoie ca acesta să fie un continuum. De la bun început, „locurile naturale" sunt noțiuni relative (conotative) care se referă la corpuri singulare și la cea mai apropiată masă din elementul lor predominant. Ar putea exista numeroase pămînturi, separate unul de celălalt, și toate purtînd numele generic de „pămînt". Greutatea ar putea fi înțeleasă ca o *actio in distans* (distanță finită, evident), chiar dacă Ockham nu se gîndea la ea prin analogie cu atracția magnetică. Pe scurt, la Toma „lumea" însemna înainte de orice unitatea și coerența structurii acesteia. La Ockham, ele rezultau din simplul fapt că lumea este un agregat unic. El nu îi neagă buna rînduire, dar nici nu presupune o anumită ordine drept condiție necesară pentru ca „lumea aceasta" să fie unică.

Este îndoielnic faptul că, la Ockham, versiunea principiului nemijlocirii — caracterul nemijlocit al singularelor — garantează omnipotența lui Dumnezeu într-o măsură mai mare decît presupunerea tomistă și scotistă conform căreia o anumită *ordo ad invicem* este element constitutiv al fiecărei substanțe — astfel spus, decît presupunerea că în unele situații ar rezulta o contradicție logică dacă Dumnezeu ar dori un anumit lucru fără „natura" sau determinarea formală a acestuia.[74] Dar Ockham credea că tocmai acesta este cazul: și anume, că era necesar criteriul izolării prin distrugerea imaginară a contextului pentru a salva contingența absolută a lumii.[75] Dar chiar insistența — în numele salvării contingenței — asupra primatului lucrurilor singulare concrete l-a făcut să postuleze alt tip de necesitate. Ce conferă garanție noțiunilor noastre intuitive? Nu independența lor logică — aceasta poate servi doar ca indiciu. Și nici vreo *adequatio rei ad intellectum* prin intermediul *speciilor*: nu există nici o similitudine sau identitate între concepte și lucruri.[76] Ceea ce rămîne este doar o strictă dependență cauzală. Însă aceasta este problematică din două motive. Dacă o noțiune intuitivă este cauzată exclusiv de obiecte singulare, cum poate exista o noțiune intuitivă negativă? Trebuie să existe noțiuni de acest fel pentru a face posibilă judecata

„*p* nu este acolo" întrucît este o judecată existențială.[77] Dacă noțiunile intuitive depind accidental de existența obiectelor extramentale, cum poate Dumnezeu să cauzeze o *notitia intuitiva de rebus non existentibus*? El trebuie să fie capabil să o facă, întrucît noțiune și obiect sunt două lucruri diferite, și, ca atare, prin omnipotență divină, unul ar putea fi distrus păstrîndu-l în același timp pe celălalt.[78] Se pare că Ockham — și mulți din generația lui — a schimbat necesitatea fizică a ordinilor și structurilor cu necesitatea fizică a cauzalității eficiente, cel puțin uneori.

Anneliese Meier a arătat că scolastica secolului al XIV-lea acorda mult mai mare atenție mecanismelor cauzalității eficiente, aceasta ajungînd să reprezinte semnificația primară a cauzalității.[79] Într-un articol anterior, la fel de rodnic, ne atrăgea atenția asupra schimbării semnificației noțiunilor „necesitate" și „contingență" între secolele XIII și XIV.[80] Aplicînd distincția aristotelică dintre necesitatea „absolută" și cea „relativă" în cazul conexiunii cauzale eficiente (care de regulă *nu* era identificată cu distincția *potentia absoluta–ordinata*), „necesitate" însemna în primul rînd ceea ce este întotdeauna cazul (*necessitas ut semper*); ceea ce este adesea (*ut saepe*) sau numai uneori (*ut raro*) cazul nu era decît relativ necesar — prezența efectului arată o necesitate condiționată (*quoad causa*).[81] Autorii din secolul al XIV-lea au inversat terminologia. Procesele naturale nu mai sunt interpretate ca fiind contingente *per se* și necesare cel mult ca rezultate ale cauzelor lor, ci mai degrabă ca necesare *per se* (dacă nimic nu intervine) și contingente *secundum quid*.[82] Adevăratul centru al acestei înțelegeri „dinamice" a proceselor cauzale nu este efectul, ci cauza: o cauză va acționa întotdeauna într-un mod dat dacă nimic nu o perturbă, iar un eveniment rezultat dintr-o cauză perturbată este „contingent" doar în sens condițional. Totalitatea cauzelor naturale cunoscute numai lui Dumnezeu va continua totuși să decidă că rezultatul lor este *acest* eveniment. Numai actele voluntare sunt contingente în și prin sine. Intervenția umană sau divină este singura care poate schimba cursul naturii. Este limpede că această deplasare de perspectivă s-a putut petrece numai deoarece cauzalitatea eficientă a devenit la propriu singura cauzalitate; și că acest lucru s-a întîmplat fiindcă din acel moment singularele au format coloana vertebrală a universului discursului.

4. Posibilitate reală și posibilitate logică

Atenția crescîndă acordată la sfîrșitul secolului al XIII-lea diferitelor semnificații ale posibilității a adus distincția dintre puterile lui Dumnezeu mai aproape, pe de o parte, și mai departe, pe de alta, de cele două necesități leibniziene. Leibniz, care se lăuda uneori că a descoperit „rădăcina contingenței" o dată cu noțiunea de ordini contingente, se referă din cînd în cînd la distincția lui Aristotel dintre necesitatea absolută și cea condiționată ca la un precursor.[83] Aici greșea: distincția lui Aristotel — căreia logicienii musulmani i-au adăugat numeroase grade intermediare — era *fie* pur logică (principiul noncontradicției este absolut necesar, pe cînd un silogism este doar condiționat), *fie* pur fizică (mișcarea sferelor este necesară condiționat, căci ele sunt „capabile de multe stări"; primul

mișcător este absolut necesar).[84] Cu alte cuvinte, „absolut" și „relativ" înseamnă necesitatea primei verigi dintr-un lanț raportată la cea a următoarelor; pentru Leibniz, contingentă este necesitatea întregului lanț, inclusiv a primei verigi. Mai mult decît atît, Aristotel a intuit coincidența dintre modalitatea logică și cea fizică, ambele fiind mijlocite de semnificații temporale. „Necesar" este ceea ce este întotdeauna adevărat; „posibil" este ceea ce este doar uneori adevărat; există și o „necesitate" a faptelor contingente, constînd în aceea că ele sunt adevărate acum.[85]

Aproape de la început, discuția scolastică despre extinderea puterii lui Dumnezeu a abandonat implicit înțelegerea strict temporală a modalităților. Petrus Lombardus era convins că Dumnezeu ar putea face multe lucruri care nu sunt „nici bune, nici drepte, întrucît nu sunt, n-au fost" și nici nu vor fi vreodată.[86] Nici puterea lui Dumnezeu nu este limitată de acele *rationabilia* pe care de fapt le-a creat. Am văzut felul cum a accentuat Toma acest aspect, înlocuind *rationabilia* cu ordini. Toma subliniază că în mintea lui Dumnezeu există idei ale lucrurilor pe care nicicînd nu le-a creat și nici nu le va crea.[87] Cu alt prilej, Toma a inversat legătura dintre eternitate — sau chiar imuabilitate — și necesitate într-un mod și mai concret.[88] Lumea noastră, afirma el, *pace* Maimonide, ar fi contingentă chiar dacă ar fi eternă sau imuabilă (ceea ce nu se întîmplă); ea ar fi putut să existe din eternitate, iar existența ei ar fi putut să depindă totuși de hotărîrea lui Dumnezeu de a nu o distruge. Am văzut de asemenea că Toma definea explicit posibilitatea ca noncontradicție logică (*non repugnantia, non incoherentia terminorum*).[89]

Această semnificație atemporală a posibilității, sau chiar a contingenței, a devenit explicită o dată cu Scotus. El a subliniat-o, nu atît din perspectiva puterii lui Dumnezeu, ci cu scopul de a clasifica structura voinței. Liberul arbitru al unei *voluntas creata nu* înseamnă libertatea de a fi făcut în trecut altă alegere, sau de a o face în viitor.[90] Să ne imaginăm o voință care la un moment (a) face alegerea A; și să ne imaginăm că există doar în momentul respectiv; atunci libertatea de alegere ~A în viitor este lipsită de sens. Confuzia dintre modalitate și temporalitate este o eroare de categorie. Chiar în momentul alegerii (opțiunii), voința are putere pur logică (*potentia logica*) de a alege ~A, deși niciodată realizabilă. „Nu denumesc contingent ceea ce nu este sau nu este întotdeauna necesar, ci ceva al cărui contrariu s-ar fi putut întîmpla exact atunci cînd acel ceva s-a întîmplat de fapt." Scotus făcea astfel distincție între posibilitatea logică și cea reală. Prima o însoțește pe cea de-a doua, fiind marcată doar de *non repugnantia terminorum.* Atît „possibile" la Toma cît și „possibile logicum" la Scotus sunt caracterizate de *non repugnantia terminorum.* Ele diferă profund prin aceea că prima, deși realizabilă, poate rămîne pentru totdeauna nerealizată, pe cînd cea de-a doua poate fi *nerealizabilă* atunci cînd însoțește o hotărîre luată în favoarea contrariului. Nu există nici o îndoială că Leibniz a preluat de aici distincția dintre posibil și compatibil — fie direct, fie, poate, prin intermediul lui Suarez — și o dată cu ea cea mai importantă fațetă logică a „lumilor posibile". Voi reveni la doctrina contingenței după cîteva digresiuni.

Nu există nici un incidiu că Scotus a dorit să identifice pe deplin acest *possibile logicum* cu puterea absolută a lui Dumnezeu. Există motive întemeiate să presupunem că și aceasta din urmă se află în subordinea acelei *potentia realis* și că nici măcar Dumnezeu nu mă poate face, în momentul cînd vreau A, să vreau și ~A (pentru a evita capcanele teoriilor psihanalitice ale ambivalenței, trebuie să o traducem astăzi în termenii cunoașterii acelui A sau credinței în acel A; deși nu cred că ambivalența înseamnă într-adevăr a voi contrariile în sensul lui Scotus). Singura modalitate prin care Dumnezeu ar putea realiza acest lucru ar fi să schimbe trecutul. El nu mă poate face să doresc în același timp atît A cît și ~A; dar poate e capabil ca, după ce l-am dorit pe A, să anuleze trecutul anterior acelui moment și să mă determine să doresc ~A. Se pare că aceasta a fost interpretarea — unilaterală și probabil greșită — formulată de Ockham despre Duns Scotus.[91] Dacă nu ar exista o putere, fie și infinită, care să îmi modifice opțiunea pentru A la momentul (a) într-o opțiune pentru ~A la același moment, noțiunea ar fi superfluă. S-ar putea însă argumenta că o asemenea putere (absolută) există: și nu în sensul că ar fi capabilă să falsifice propoziția „X a vrut A la momentul (a)", anulînd trecutul. Ockham susține că aceasta este o eroare logică; ea implică exact aceeași contradicție în termeni pe care încearcă să o evite. Dar dacă trecutul este necesar și nu poate fi schimbat — presupunînd că Duns Scotus se alătură în această privință acelui *consensus philosophorum et theologorum* —, la fel este și prezentul.

Pentru cei care doreau să urmeze direcția lui Scotus nu existau decît două căi. Faptul că nici Dumnezeu nu este capabil să actualizeze o posibilitate logică prin anularea trecutului poate fi justificat pe baza unei necesități mai-puțin-decît-logice: este poate imposibil să faci ca un eveniment din trecut să nu fi avut loc, nu fiindcă este în sine contradictoriu, ci fiindcă este incompatibil cu restul istoriei universale. Și poate că această necesitate mai-puțin-decît-logică reprezintă pentru Dumnezeu o limitare *absolută*. Acesta pare să fi fost argumentul lui Jean de Mirecourt.[92] Trebuie subliniat faptul că Ockham a admis existența unor restricții mai-puțin-decît-logice chiar în ceea ce privește puterea absolută a lui Dumnezeu: „Afirm că omnipotența... nu este asociată cu ceea ce nu presupune o contradicție [logică]; adică cel omnipotent nu poate face tot ce nu presupune o contradicție, căci nu poate face [alt] Dumnezeu. Nu e mai puțin adevărat că cel omnipotent poate face tot ce poate fi făcut și nu presupune contradicție."[93] Amintim că, potrivit lui Ockham, nu se poate dovedi prin demonstrație că Dumnezeu este unul. Într-adevăr, obiecția lui la definiția dată contingenței de Duns Scotus nu era că îi impunea lui Dumnezeu o imposibilitate extralogică, ci că îi impune una logică.

Alt răspuns la provocarea lui Ockham a fost tentativa serioasă făcută de Bradwardine și Grigore din Rimini de a susține reversibilitatea timpului *de potentia Dei absoluta*. Spre deosebire de Damiani, ambii erau mînați nu atît de dorința de a dovedi imuabilitatea lui Dumnezeu (simetria contingențelor trecute cu cele viitoare), cît de dorința de a apăra libertatea absolută a lui Dumnezeu și contingența voinței sale în sensul scotist al termenului. Grigore din Rimini cunoștea bine istoria problemei.[94] La fel cu Ockham, el presupune că *potentia absoluta*

exclude și cazurile de autoreferință pe lîngă cele de *repugnantia terminorum*: Dumnezeu nu poate induce în eroare (*mentiri*). În vreme ce Dumnezeu nu poate face să existe un lucru care nu există sau să falsifice adevărul conform căruia un lucru a existat, el îl poate face totuși (acum) să nu fie sau să nu fi fost niciodată adevărat că acel lucru a existat, fără să acționeze asupra lui (să îl modifice) și fără să trebuiască să rescrie istoria. Din nefericire, prin forța aceluiași argument, Dumnezeu m-ar putea face inexistent în clipa de față. Iar Grigore din Rimini, care menționează argumentul, nu reușește să îi dea un răspuns concret.[95] Deoarece el, asemeni lui Ockham, nu putea încuviința posibilitățile logice lipsite de conținut, era în măsură să definească deosebirea dintre *potentia absoluta* și *ordinata* în termeni de posibilitate și compatibilitate. Scotus nu a făcut-o, și probabil nu putea să o facă. Argumentul medieval a parcurs astfel un cerc complet: a început cu reacția la aserțiunea lui Damiani conform căreia Dumnezeu ar putea să modifice trecutul. Acum i-a redescoperit meritele.

5. Necesitate, logică divină și logică umană

Dificultățile majore de folosire a categoriilor modale erau chiar mai serioase decît dificultățile legate de reificarea posibilului și mult mai serioase decît semnificația distincției dintre cele două puteri ale lui Dumnezeu. În secolul al XIV-lea, distincțiile persoanelor Treimii i-au condus pe unii — precum Holcot — la concluzia că logica aristotelică are valabilitate absolută doar în domeniul creației[96]: trebuia revizuită atunci cînd era aplicată lui Dumnezeu — o revizuire a conceptului nostru de necesitate *de dicto*. Din premisele „Esența divină este tatăl" și „Esența divină este fiul" nu putem trage concluzia (silogistică) „Tatăl este fiul"; ceea ce ne este necesar nu îi este necesar lui Dumnezeu, și ceea ce ni se pare contradictoriu nu este întotdeauna absolut contradictoriu. Holcot nu sugerează ca logica divină să fie scutită de principiul contradicției și nici nu anticipează de fapt logica trivalentă. Propozițiile adevărate nu pot fi contradictorii nici pentru Dumnezeu; dar trecerea de la o propoziție la alta, regulile noastre de inferență sunt uneori neputincioase cînd transcend domeniul creației. Aceasta a fost soarta încercărilor de *reificare* a categoriilor modale — contingență, posibilitate, necesitate.

În multe privințe încercările medievale de reificare a categoriilor modale sau de învestire a lor cu semnificații se aseamănă ori chiar se apropie de concepția secolului al XVIII-lea despre legile naturii ca ordini contingente. Cu toate acestea, două aspecte deosebesc radical evoluțiile prezentate mai sus și ecoul lor în gîndirea scolastică din secolul al XVI-lea de primele lor echivalente moderne. Pe de o parte, am constatat o deplasare de la perceperea ordinii ca inerentă lucrurilor — organică aproape — către o accentuare a singularelor, prin care ordinea acestora este comparabilă cu o convenție. Într-adevăr, a vorbi despre ordinea mîntuirii este un legămînt; dimpotrivă, secolul al XVII-lea a fost mult mai interesat de relația dintre lucruri decît de *relata*. Însăși noțiunea lucrurilor a fost creată spre a se conforma relațiilor matematice care le guvernează, chiar dacă se admitea că sunt într-un anumit sens contingente.

Mai mult decît atît, pe toată durata Evului Mediu, distincția dintre necesitatea absolută și necesitatea legică a fost perpetuată accentuîndu-se contingența lumii noastre sau a oricărei alte ordini posibile — contingență nu doar în sensul că lucrurile ar fi putut fi și altfel. În cele din urmă, chiar gînditorii care căutau să evidențieze perfecțiunea și ordinea lumii noastre credeau că opțiunea lui Dumnezeu de a actualiza *această* ordine este arbitrară și imposibil de explicat. Lucru adevărat și pentru Toma. Nimic nu este mai caracteristic trecerii de la Evul Mediu la secolul al XVII-lea decît răspunsul la întrebarea pe care ambele epoci și-au pus-o: poate Dumnezeu să creeze o lume mai bună? Toma, cum am văzut, nu numai că a afirmat acest lucru; în plus credea că, întrucît numărul „lumilor mai bune" este nelimitat, nu *poate* exista un criteriu rațional obiectiv care să justifice crearea lumii noastre. Dacă Dumnezeu a dorit să creeze *o* lume, a trebuit să aleagă arbitrar. Dumnezeu este sursa tuturor contingențelor. Acesta continua să fie punctul de vedere al lui Suarez.[97] Leibniz susținea și el că numărul lumilor posibile este infinit. Dar mai susținea că lumea noastră este *cea mai bună* dintre toate lumile posibile — lumea cu cel mai mare număr de compatibilități subsumate unui număr minim de legi. Principiul rațiunii suficiente care îl „predispune pe Dumnezeu fără să îi impună" le garantează pe amîndouă. Din sursă a tuturor contingențelor, cum era privit în Evul Mediu, Dumnezeu a devenit garantul raționalității absolute a lumii.

Schimbările acestea au survenit, nu în ultimul rînd, din cauza noii încrederi în progresul fizicii. Conștiința acestor deosebiri nu trebuie să fie o piedică în calea perceperii rolului gîndirii scolastice în stabilirea unora dintre condițiile necesare ale apariției științei moderne. Înainte de a ne întoarce la descrierea bazelor teologice și filozofice, trebuie să evaluăm contribuțiile modelelor de raționament ipotetic dezvoltate în Evul Mediu la apariția mecanicii clasice. Nu am în vedere doar contribuția lor la discuțiile asupra *statutului* legilor naturii, adică la metalimbajul științei, din care am văzut cîteva exemple mai înainte. Susțin mai degrabă că ele au avut un impact semnificativ și în ceea ce privește *modus operandi* al începuturilor științei moderne. Ceea ce nu înseamnă că nu s-a întîmplat nimic nou în timpul revoluției științifice. Dimpotrivă, doar o examinare atentă a modalităților antice și medievale de raționament ipotetic ne va permite să determinăm cu exactitate ce a adus nou secolul al XVII-lea, chiar dacă „noul" a fost exprimat într-un limbaj vetust.

C. EXPERIMENTE IDEALE ȘI LEGILE MIȘCĂRII

1. Aristotel și experimentele ideale: reductio ad impossibile

Perfecțiunea fizicii moderne a fost pusă adesea pe seama curajului de a deveni contraintuitivă. La fel, eșecul fizicii aristotelice de a oferi o descriere clară a mișcărilor a fost asociat „metodei de raționament dictat de intuiție". Experiența ne spune că, dacă acțiunea forței motrice încetează, corpurile intră în repaus. Numai „experimentul idealizat evidențiază acel fir conducător care formează de

fapt baza mecanicii mișcării — și anume ideea că mișcarea corpurilor continuă nedefinit atît timp cît nu este împiedicată de obstacole externe. Descoperirea aceasta ne arată că nu întotdeauna trebuie să ne încredem în concluziile intuitive bazate pe observația nemijlocită."[98] Opinia lui Einstein nu diferă mult de cea a savanților din secolul al XVII-lea. „Considerăm de la început că acele mișcări generate de cauze necunoscute încetează de la sine... Pe măsură ce înaintăm în vîrstă, ajungem să presupunem că lucrul la care asistăm adesea este întotdeauna valabil: și anume că mișcările încetează de la sine, [corpurile] avînd o tendință către repaus."[99] Numai un experiment ideal poate stabili principiul inerției. Condițiile în care un corp va continua să se miște nedefinit și uniform într-o direcție dată sunt neobservabile, ba chiar contrafactuale.

În funcție de predilecțiile metodologice, numim aceste condiții „vid" (Hegel), „ideale" (Cassirer), „idealizate" (Einstein), „fictive" (Vaihinger), „mitice" (Quine), sau, simplu, „contrafactuale" (Goodman).[100] Putem chiar argumenta că ce este adevărat pentru unele legi (de pildă primele trei legi ale lui Newton) este adevărat pentru toate, că toate modelele explicative sau chiar experimentele controlate implică și un aspect ideal.[101] Lăsînd evaluările la o parte, este limpede că asemenea *experimenta rationis* nu presupun pur și simplu că *p* este valabilă, cînd de fapt nu este, pentru a selecta apoi din corpusul tuturor propozițiilor factuale pertinente toate acele propoziții care sunt compatibile cu *p* sau pot coabita cu ea într-o „lume posibilă".[102] Ele funcționează precum cazurile-limită. Un experiment imaginar izolează un fenomen și permite uneia sau mai multor variabile din el să ia diferite valori; cazul contrafactual servește drept caz-limită atunci cînd una din variabile își asumă o valoare limită imposibil de atins — de exemplu frecare zero în cazul corpurilor rostogolindu-se pe un plan.[103] O asemenea extrapolare masivă de la factual la imaginar merită evident efortul doar dacă abandonăm speranța de a ajunge la generalizări valabile pornind de la așa-numitele date senzoriale nemijlocite.[104]

Poate că s-ar cuveni să ne simțim stingheriți de medierea aceasta aproape paradoxală între real și imaginar — eu unul nu sunt.[105] Dar filozofii naturii din secolul al XVII-lea erau mîndri de această nouă modalitate de abstractizare, numind-o metoda analizei (și sintezei), denumire preluată din tradiția adversarilor scolastici.[106] Întrucît, credeau ei, Aristotel și „școlile" erau incapabili să se ridice deasupra nivelului generalizărilor descriptive, mecanica a fost abia recent eliberată de noțiuni infantile și inducții simpliste. Johann Clauberg, un așa-zis scolastic cartezian, care îl cunoștea mai îndeaproape și mai profund pe Aristotel, a propus o interpretare mai bună. „Filozofia obișnuită nu examinează adecvat un lucru cum este în sine și în propria natură, ci mai degrabă cum se comportă în relațiile cu alte lucruri; prin urmare, natura lui intrinsecă rămîne adesea obscură."[107] A considera un „lucru în sine" care izolează un fenomen de *contextul* natural este o operație pe care „filozofia comună", cum pe drept cuvînt observa Clauberg, o interzicea. Dar de ce?

Nu fiindcă Aristotel sau fizica medievală ar fi neglijat cu totul analiza matematică a mișcării, nici fiindcă el și urmașii lui ar fi eșuat în a ține seama de condițiile imaginare, ci mai degrabă fiindcă ei nu vedeau nici o mediere — prin-

cipială sau practică — între condițiile factuale și contrafactuale ale aceluiași „corp" (sau, cum spunem, ale aceluiași fenomen). Aristotel, și o dată cu el fizica medievală, le considera pe amîndouă *incomensurabile.* Pentru Aristotel, aceasta însemna totodată că ele sunt imposibile; nu și pentru fizicienii medievali obișnuiți cu examinarea posibilităților *de potentia Dei absoluta.* Discutînd despre incomensurabilitatea dintre mișcarea în vid și mișcarea într-un mediu — și cu scopul de a o reduce pe prima *ad impossibile* —, Aristotel a anticipat cîteva argumente și chiar tehnici de la începuturile fizicii moderne. Scolastica a mers mai departe, transformînd multe din imposibilitățile lui Aristotel în posibilități logice interconectate și bine argumentate. La începutul fizicii moderne, nu era nouă, cu siguranță, utilizarea stărilor imaginare, contrafactuale, ci insistența privind comensurabilitatea lor. Cazurile-limită *explică* natura, chiar dacă nu o descriu; iar ele pot fi realmente *măsurate.* Savanții din secolul al XVII-lea nu au greșit cu totul în aprecierile lor privind tradițiile anterioare, dar concepțiile lor nu ar trebui să fie singurul nostru ghid într-o retrospectivă istorică.

Aristotel a folosit în mai multe rînduri experimentele ideale. Unele au fost propuse din motive pur ilustrative, pentru a demonstra o necesitate conceptuală; și le-ar fi putut înlocui cu orice număr de alte ilustrări ipotetice similare.[108] Parte din ele sunt experimente pur mentale: în contextul argumentării dialectice în care apar, acestea sunt de neînlocuit. Majoritatea aparține unui grup distinct de *argumente decurgînd din incomensurabilitate*[109] și prezintă pentru noi un interes special în măsura în care sunt prezentate cu ajutorul unei tehnici de bază asemănătoare metodei analitice folosite de Galilei. Un corp finit este imaginat ca supus unui set de condiții în care una din variabile scade sau crește progresiv; relația dintre factorii implicați ar putea fi lesne exprimată ca funcție (deși nici Aristotel și nici Galilei nu au făcut-o). Dar, spre deosebire de Galilei, scopul unor asemenea experimente ideale nu este formularea unei legi generale, valabilă atît în cazurile factuale cît și în cele limită, ci reducerea *ad impossibile* a unei false caracteristici universale. Nici o mediere nu este cu putință între afirmațiile factuale sau generalizările privitoare la lumea noastră și presupunerile contrafactuale cu implicații cu tot. Acestea sunt incompatibile întrucît descriu condiții incomensurabile.

Aristotel pledează împotriva „mișcării în vid" (*Fizica* Δ 8.215a– 216a26), iar mai tîrziu împotriva „corpurilor fără greutate" (*De caelo* Γ 2.301a20–b16). Argumentul logic este întotdeauna clar separabil de cel dialectic; amîndouă își propun să facă vidul dezagreabil. Deoarece „locul" este inseparabil de corpul care îl ocupă, iar vidul este un loc în care nu se află nimic, el nu poate să existe. În argumentele (dialectice) *ad hominem* care urmează, Aristotel face o serie de concesii adversarului. El admite existența vidului și se întreabă dacă acesta este într-adevăr, cum se pretinde (atomiștii), condiția mișcării.

Să presupunem că spațiul există: în el nu ar putea avea loc mișcare, aceasta neputînd fi nici forțată, nici naturală. Să presupunem că în spațiu aveau loc mișcări forțate și naturale: cele forțate ar trebui să fie infinite. Să presupunem că erau finite: ajungem la o contradicție. Să presupunem că în spațiu aveau loc mișcări naturale: ajungem la altă contradicție. În mare, demonstrația decurge după cum urmează:

Pentru început, Aristotel examinează o presupusă deplasare în vid din perspectiva privilegiată a direcției sau a scopului (*Fizica* Δ8.214b13–215a14), care are în vedere și durata unei asemenea mișcări. Ea nu ar putea fi nici naturală, nici forțată. Nu ar putea fi naturală „deoarece nu există un loc spre care lucrurile să se miște într-o măsură mai mare sau mai mică decît spre altul". În vid nu există locuri naturale, iar corpurile din el nu pot avea mișcări naturale, ele nu pot fi determinate să se miște către un loc anume de „o cauză a mișcării aflată în ele însele". Un corp lăsat să cadă în vid ar rămîne pur și simplu acolo unde se află. De aceea, mișcarea forțată în spațiu este o imposibilitate conceptuală, deoarece presupune mișcare naturală. Dar chiar dacă o admitem, ea nu ar putea fi asemenea mișcării unui proiectil, căci nu există nici un mediu care să ducă un corp mai departe. Presupunînd totuși că se întîmplă acest lucru, o asemenea mișcare forțată ar fi nedefinită: „Fiindcă de ce s-ar opri mai degrabă aici decît acolo? Astfel că un lucru fie se va găsi în repaus, fie trebuie să se miște *ad infinitum*, dacă un obstacol mai puternic nu îi stă în cale." Prezentată ca o consecință de nesusținut a unei presupuneri false, aceasta a fost totuși cea mai limpede anticipare a principiului inerției înainte de secolul al XVII-lea.[110]

Aristotel renunță din nou la absurditatea conceptuală a noțiunii de mișcări „naturale" și „forțate" în vid și imaginează mișcări analoage în vid (fiind însă atent de această dată să nu le numească ca atare), pornind cu un argument sistematic privind incomensurabilitatea la demonstrarea imposibilității lor pe temeiuri pur fizico-matematice. Argumentul analog din *De caelo* prezintă ceea ce a scăpat multor comentatori: Aristotel distinge din nou o presupusă mișcare forțată pe orizontală în vid (*De caelo* 215a24–216a11) de o mișcare cvasinaturală pe verticală (216a11–21). Spre deosebire de argumentul anterior, el nu mai reduce mișcările respective *ad absurdum*, ci doar *ad impossibile*. Vreau să spun că, deși nu a reușit niciodată să distingă imposibilitățile logice de cele fizice, argumentele legate de incomensurabilitate le dovedesc doar pe cele fizice. Comentatorii antici și medievali au fost prin urmare de nenumărate ori confruntați cu întrebarea: cum sunt proprietățile exacte ale acestor mișcări imaginare în vid — consecutive sau instantanee? Dacă sunt consecutive, li se poate atribui valoare definită? Asemenea întrebări ar fi fost de prisos dacă el ar fi conchis, la fel ca pînă atunci, că mișcarea în vid reprezintă o contradicție în termeni. În loc de asta, Aristotel arată că ea este incomensurabilă, și deci incompatibilă, cu orice mișcare ce poate fi concepută într-un mediu plin. El examinează două cazuri de mișcări cvasiforțate: pe verticală (unde mediul împiedică mișcarea, deoarece se opune mișcării propriu-zise a mediului) și pe orizontală (care este ceva mai rapidă, deoarece mediul, fiind „în repaus", împiedică mai puțin mișcarea). Restul condițiilor (forță sau greutate) fiind egale, viteza unui corp care se mișcă (prin analogie cu mișcarea forțată) în vid trebuie să fie întotdeauna mai mare decît viteza unui corp identic care se mișcă într-un mediu oricît de rarefiat, căci viteza crește invers proporțional cu rezistența, adică direct proporțional cu rarefierea mediului. Aristotel nu sugerează nicăieri, cum fac mulți comentatori pînă în zilele noastre, că din această cauză mișcarea în vid ar fi instantanee, adică ar avea viteză infinită, ci doar că ar fi „imposibil de apreciat". Există o puternică tentație de

a-i reda intențiile prin ecuația $\lim F/R_{R\to 0} = \infty$ ($v = F/R$), dar ar fi o greșeală. El susține doar că în mediu plin vitezele sunt comensurabile și proporționale cu mediile respective, adică $v_1/v_2 = m_1/m_2$, și că această ecuație nu mai are sens cînd $m_2 = 0$ (vid), nemaiexistînd o proporție între zero și o mărime finită. Mișcările a două corpuri identice acționate de forțe egale în vid și în mediu plin nu au măsură comună.

Aristotel admite totuși pentru un timp o mișcare (forțată) în vid care are un raport comun cu o mișcare similară în mediu plin. Fie z un segment în vid de lungime l_z, străbătut de corpul A în timpul (finit) t_z. Fie B și D segmente de aceeași lungime $l_z = l_D = l_B$ în mediu plin, străbătute de A în timpii t_D și respectiv t_B. Evident, t_D este mai mare decît t_z, astfel încît, în timpul t_z, A va străbate doar l'_D din l_D în D. Am presupus că t_z/t_D este un raport definit: dacă D va fi „rarefiat", distanța l'_D străbătută în el de A în timpul t_z se va apropia de l_D. Dacă D este rarefiat proporțional cu raportul dintre l_D și l'_D, A va străbate în acest spațiu rarefiat (B ?), în timpul t_z, distanța l_D. Va fi străbătută aceeași distanță în același timp, atît în vid, cît și într-un mediu plin — ceea ce este imposibil.

Atît despre mișcările cvasiforțate în vid. Cît despre mișcările din vid analoage mișcărilor naturale, un simplu argument este suficient pentru a le exclude. Deosebirile de greutate sau lipsa greutății sunt cauzate de faptul că acele corpuri mai grele sau mai ușoare străbat mediul mai repede decît corpurile mai puțin grele sau mai puțin ușoare în direcția locului privilegiat, adică deplasîndu-se pe verticală. Dar dacă nu există un mediu, atunci corpurile, grele sau mai puțin grele, ușoare sau mai puțin ușoare, se vor mișca cu viteze egale. „Dar asta este imposibil."

Structura bipartită a argumentului lui Aristotel devine și mai limpede dacă este comparată cu *De caelo* Γ2.301a20 ș. urm., unde introduce ipoteza „corpurilor fără greutate" doar pentru a o înlătura în mod similar.[111] Nu este nevoie să îl urmăm aici pe Aristotel în excesiva utilizare a literelor ca variabile. Să ne imaginăm, spune el, un corp fără greutate[112], și să îl comparăm cu un corp greu sau ușor de aceleași dimensiuni. El le examinează apoi comportarea la fel ca înainte, prin analogie cu mișcările naturale și cele forțate: corpul fără greutate va străbate întotdeauna o distanță mai mică pe orizontală (sau în direcția opusă mișcării naturale a corpului cu greutate). Am putea apoi micșora — sau mări — corpul greu sau ușor pînă ajunge să străbată aceeași distanță cu corpul fără greutate. „Dar aceasta este imposibil", deoarece corpul fără greutate trebuie imaginat deplasîndu-se întotdeauna pe o distanță mai mare atunci cînd este mișcat de o forță și pe o distanță mai mică atunci cînd se mișcă spre locul privilegiat prin comparație cu un corp cu sau fără greutate; nu are importanță cît sunt de mari sau de mici prin comparație. Atît în cazul în care $\text{greutatea}_1/\text{greutatea}_2$ este practic egală cu $\text{distanța}_1/\text{distanța}_2$ (mișcarea naturală), cît și în cazul în care $\text{greutatea}_1/\text{greutatea}_2$ este practic egală cu $\text{distanța}_2/\text{distanța}_1$ (mișcare forțată), proporția devine nesemnificativă atunci cînd greutatea (sau lipsa acesteia) = 0. „Nimicul" nu este proporțional cu nici o mărime finită. Încă o dată, el sugerează că un corp fără greutate, deplasîndu-se (orizontal) prin constrîngere [își] „va continua [mișcarea] la infinit" — ceea ce, evident, nu înseamnă viteză infinită, ci distanță infinită.

Aristotel evită aici circularitatea prin faptul că nu presupune de la început că un corp „fără greutate" nu ar putea iniția prin sine o mișcare verticală. Aceasta nici nu este concluzia lui; tot ce a dovedit este că o asemenea mișcare a unui corp, oricît este ea de mare, va fi *incomensurabilă* cu mișcarea pe aceeași distanță a unui corp înzestrat cu greutate, oricît este el de mic. În tot acest pasaj, Aristotel pare să tragă ultimele concluzii din presupunerea platoniciană a elementelor ca plane geometrice.

Să observăm că demonstrația lui Aristotel se bazează și pe altă presupunere tacită, și anume că *unele* corpuri se mișcă în mod evident pe verticală fără constrîngere: o vedem „cu ochii noștri".[113] El se gîndește probabil la elementele pămînt și foc. Fără această ipoteză, tot ce ar fi demonstrat aici ar fi fost că, fie toate corpurile (sublunare) sunt lipsite de greutate, fie nu este nici unul. Percepția senzorială alege aici între două teorii alternative la fel de epuizante: întrucît unele corpuri pot fi văzute mișcîndu-se doar datorită greutății sau lipsei acesteia — mișcarea lor fiind simplă în toate privințele —, rezultă că toate corpurile trebuie să se miște astfel. Inducția aristotelică (ἐπαγωγή) nu constă în generalizările imediate ale datelor senzoriale; generalizarea urmează o teorie complexă — în cazul de față, examinarea situațiilor idealizate.

Credința lui Aristotel în manifestarea imediată și pură în natură a greutății și levitației ne poate ajuta să înțelegem poziția ciudată pe care o adoptă în ceea ce privește mișcarea proiectilelor. El o discută pe scurt imediat după demonstrarea universalității și necesității greutății sau levitației.[114] Problema este cunoscută. Ce menține un corp în mișcare forțată, după ce a pierdut contactul fizic nemijlocit cu primul mișcător? Nu un principiu intrinsec, căci acesta ar putea fi atribuit numai mișcărilor naturale, și nici mișcătorului, aflat acum departe. Aristotel recurge la mediu, capabil de a fi „ușor și greu în același timp". Primul mișcător transmite stratului de aer din imediata apropiere a corpului mișcat atît mișcare cît și capacitatea de a acționa ca mișcător, iar respectivul strat de aer o transmite următoarelor straturi de aer aflate pe traiectoria proiectilului. În fiecare strat de aer, „capacitatea de a acționa ca mișcător" se realizează mai încet decît mișcarea însăși; corpul străbate o anumită distanță și trebuie să se afle în repaus un timp practic imperceptibil, altfel mișcarea ar fi instantanee. Cauzalitatea aceasta, translativă — „capacitatea de a acționa ca mișcător" —, descrește de la un strat de aer la altul; atunci cînd slăbește, obiectul mai străbate un strat de aer, după care cade datorită propriei „greutăți".

Soluția lui Aristotel este complicată și greoaie. Mi se pare ciudat: Koyré a lăudat-o, considerînd-o „măsura geniului său".[115] Aristotel pare să violeze aici cîteva din cele mai sacre principii hermeneutice ale sale. Nu numai că se puteau lesne extrage o sumedenie de argumente „din experiență", contrare prezumptivului comportament al aerului, cum au și făcut-o curînd dupa aceea mulți adepți ai altor explicații. Aristotel însuși, se pare, a abandonat de data aceasta credința fundamentală în datele senzoriale, acceptînd în schimb opiniile adversarilor. Limbajul lui se aseamănă în mod suspect cu cel al atomiștilor.[116] Aproape în același fel în care Leucip și Democrit au înlocuit aparența înșelătoare a continuității materiale în natură cu ipoteza imperceptibilelor interstiții spațiale și tot

astfel a imperceptibililor atomi din corpuri, Aristotel descompune aparența înșelătoare a continuității mișcării proiectilelor într-o serie de imperceptibile deplasări și opriri. Mișcarea unui proiectil, spune el, nu este continuă, „ci doar pare să fie astfel". Pe lîngă toate acestea, chiar anticii și-au dat seama că Aristotel nu a evitat de fapt să atribuie un fel de principiu intrinsec mișcărilor proiectilelor; el l-a transferat pur și simplu de la corpul mișcat la mediul acestuia.[117]

De ce nu a vrut niciodată să admită Aristotel capacitatea accidentală dobîndită de a mișca înșeși corpurile aruncate? De ce voia să o atribuie doar mediului, și cu asemenea costuri metodologice mari? După părerea mea, asta nu avea legătură cu principiul conform căruia „tot ce mișcă este la rîndul său mișcat".[118] Proprietatea accidental dobîndită „de a acționa ca mișcător" ori de a ajuta mișcarea ar putea fi concepută, în principiu, ca un „altceva" invizibil însoțind corpul, mai curînd decît ca aflat într-un mediu. Într-adevăr, acesta a fost ulterior cazul cu *virtus derelicta* a lui Philoponos sau al lui De Marchia, sau cu *impetus*-ul medieval de mai tîrziu. Dar chiar contextul din *De caelo* în care Aristotel își propune soluția indică originea obstinației sale. Mediul este doar relativ „greu sau ușor", pe cînd pămîntul este greu și focul ușor la modul absolut. Demonstrația universalității acestor proprietăți se întemeiază pe simplitatea lor extremă și perceptibilitatea lor imediată. Dacă Aristotel ar fi admis posibilitatea că un corp greu la modul absolut se poate uneori mișca, și asta prin constrîngerea unei alte proprietăți însoțitoare accidentale, ar fi putut face imperceptibilă distincția dintre mișcarea forțată și cea naturală. Distincția ar rămîne doar probabilă și teoretică, neputînd fi atribuită niciodată cu certitudine perceptivă absolută unui corp oarecare.[119] Dar o asemenea certitudine absolută era necesară dacă dorea să demonstreze că *toate* corpurile sunt grele sau ușoare din cauză că *unele* sunt astfel.

Să rezumăm: nicăieri Aristotel nu face distincție între necesitatea logică absolută și cea fizică, deși deosebește necesitatea absolută (sau simplă) de cea relativă (sau condiționată), atît *de re* cît și *de dicto*; uneori pare chiar să postuleze un fel de necesitate contingentă pentru a deosebi trecutul — „pe care nici măcar zeii nu îl pot schimba" — de contingentele viitoare. De fapt, Aristotel încearcă mereu să dovedească absurditatea conceptuală a ceea ce este fizic imposibil. El acumulează argumente, pretinzînd cîteodată să fie crezut pe cuvînt. Și totuși, argumentele sale, decurgînd din incomensurabilitate, ar putea fi interpretate retrospectiv din perspectiva unei asemenea distincții. Pe parcursul unor demonstrații de felul acesta, Aristotel a apelat la experimente imaginare pentru a le arăta oponenților cum să își închipuie ceea ce este realmente imposibil. Măiestria raționamentelor reiese din faptul că a dedus multe proprietăți ale spațiului newtonian: că el separă întinderea (dimensionalitatea) de materie sau de locul material; că, o dată puse în mișcare, corpurile care îl locuiesc continuă să se miște; că, lăsate libere, pot rămîne nemișcate. Se arată că aceste presupuneri sunt în mod necesar imposibile, nu doar pe baza unor considerații exclusiv logic-conceptuale (cel puțin nu în limitele unui argument anume), și nici fiindcă nu corespund nemijlocit intuiției noastre, ci pentru că implică stări total incomensurabile cu orice stare naturală. Acest grup de argumente urmează un model tipic: un corp este [illegible] regulate a unei variabile; fiecare fază a acestei modificări este

comensurabilă cu celelalte — pînă cînd eliminăm cu totul variabila; atunci vom fi scos obiectul din *contextul* natural și îl vom fi plasat în condiții contrafactuale, sau, cum se spune, „în altă lume". Starea aceasta total incomensurabilă se află în opoziție cu acele cazuri-limită imaginare, contrafactuale chiar, dar perfect comensurabile la începutul fizicii moderne. În opinia lui Aristotel, lumile alternative sunt riguros disjuncte; și, întrucît a noastră există, celelalte nu există. Universul nostru este unic, și nimic nu ar putea fi scos în chip profitabil din *context* și examinat în condiții ideale inexistente. Acestea sunt motivele serioase pentru care Aristotel nu voia, cum pe drept cuvînt observa Clauberg, să vadă lucrurile „cum sunt ele în sine", ci a subliniat întotdeauna că trebuie să le vedem „cum sunt ele în raport cu celelalte".

2. *Idealizare și teoria* impetus-*ului*

La Aristotel, teoria mișcării, asemeni multor doctrine ale sale, a suferit serioase transformări și modificări în Antichitate, datorită acelei *falasifa* musulmane, și, ulterior, în Europa Occidentală medievală. Forța motrice a acestor schimbări a fost fie pur interpretativă, fie teologică, fie de amîndouă felurile; și cel mai des, punctul de pornire al teoriilor adverse în combaterea pozițiilor lui Aristotel îl constituiau propriile argumente. Dorința extinderii orizontului omnipotenței lui Dumnezeu a oferit, pe toată durata Evului Mediu, prilejul inițiativei reluării multor „imposibilități" naturale cu scopul de a le dovedi posibilitatea, dacă nu chiar realitatea; dar Aristotel îi învățase pe teologii și filozofii medievali cum să o facă, cum să construiască în mod adecvat un experiment imaginar.

Ioannes Philoponos, unul dintre cei mai critici comentatori ai lui Aristotel, și-a dat seama de acest lucru încă din secolul al V-lea. În comentariul la *Fizica* — dorind în această privință să apere noțiunea de spațiu ca dimensionalitate de continuumul material, deși coextensiv cu acesta —, Philoponos a admis că Aristotel l-a învățat metoda experimentelor mentale și valoarea lor.

> Presupunem adesea imposibilul pentru a înțelege natura lucrurilor în și prin ele însele [!]. Într-adevăr, Aristotel pune următoarea întrebare celor care susțin că pămîntul este nemișcat din cauza rotației rapide a cerului: În ce direcție s-ar mișca pămîntul dacă, să presupunem, cerurile ar rămîne nemișcate? Iar în continuare imaginează un corp dezbrăcat de orice calitate sau formă și îl ia ca atare. Iar noi la rîndul nostru ne-am urmat imaginația separînd materia de orice formă și considerînd-o prin această metodă dezbrăcată și în ea însăși... Și Platon a separat în gînd originile ordinii cosmice de cosmosul propriu-zis, întrebîndu-se cum se comportă totalitatea în și prin sine, separat de Dumnezeu. Și deși nu este cu putință ca vreuna din aceste presupuneri să devină reală, raționamentul separă în gînd ceea ce potrivit naturii se află laolaltă, pentru a arăta cum se comportă fiecare lucru în sine conform naturii specifice.[120]

Nu știu dacă Philoponos și-a dat seama, în timp ce scria acest pasaj, de mărunta dar decisiva deosebire între rolurile atribuite experimentelor imaginare de el și de Stagirit. În *De caelo* B13.295a10–15, și în special în celelalte considerații la care face aluzie Philoponos, Aristotel utilizează experimentele imaginare ca

reductio ad impossibile. Philoponos vrea să afle care este natura unui lucru „în și prin sine" — observați cît de des se repetă această expresie. Dar indiferent dacă a fost ori nu conștient de respectiva deosebire, aceasta se face simțită în toate interpretările. El a susținut că mișcarea corpurilor în vid, fie „naturală", fie forțată, are loc într-un interval de timp specific, potrivit greutății fiecăruia. În ambele cazuri, mediul este doar factor stînjenitor. Cum a remarcat corect Averroes, aceasta înseamnă, contrar teoriei similare a lui Avempace, că în vid corpurile vor cădea în special datorită mișcării lor naturale, ceea ce se întîmplă în mai mică măsură cînd cad într-un mediu;[121] Cum am văzut, Philoponos admitea realmente acest lucru; lui Averroes i se părea o absurditate conceptuală să califici drept foarte „naturală" o condițională contrafactuală. La Philoponos este improbabil ca teoria căderii să fi fost influențată de Hiparh. De fapt, Philoponos nu oferă explicația foarte atrăgătoare dată de Hiparh accelerației corpurilor în cădere: impulsul imprimat inițial scade pe măsură ce ele urcă, pînă devine mai mic decît gravitația; după care corpul cade, dar cantitatea de impuls rămasă îi încetinește căderea, deși din ce în ce mai puțin.[122] Însă Philoponos nu critică teoria.

El a explicat accelerația precum și mișcarea proiectilelor contrar lui Aristotel, prin propria teorie a forței distribuite: această calitate distribuită care se uzează de la sine chiar în vid, se uzează mai repede dacă un corp se mișcă într-un mediu. „Spațiu" nu înseamnă aici o poziție aflată în exteriorul continuumului material finit sau un accident aparținînd doar corpurilor: este mai degrabă receptacolul dimensional imuabil, coextensiv cu toate corpurile. Respinge oare această teorie aserțiunea lui Aristotel conform căreia mișcarea în vid este incomensurabilă cu mișcarea în plin? Cîtuși de puțin, și Philoponos subliniază acest lucru încă o dată. Indiferent dacă transpunem intenția lui (și a lui Avempace) în notație modernă sub forma viteză (v) = forță în spațiul (f) − rezistență (r), sau dacă o interpretăm diferit, de pildă $v = p/(r + d)$ (cum a sugerat Anneliese Maier în cazul unor teorii medievale similare), sau dacă (așa cum cred) exprimarea cea mai adecvată este $(df - f)/rd = v$[123], este clar că, potrivit lui Philoponos, vitezei unui corp în vid nu i se poate atribui o valoare concretă care să funcționeze precum un caz-limită. Philoponos afirmă limpede că diferitele medii *nu* se află unul față de altul în raport proporțional cu vitezele corpurilor. Ceea ce înseamnă că unica modalitate de evaluare a rezistenței unui mediu, oricît de rarefiat, este să îi permitem unui corp să îl străbată. Nu putem prezice rezistența cu care alt mediu, mai puțin dens decît acesta, va încetini sau împiedica mișcarea unui corp. Ceea ce înseamnă că ar trebui să creăm un vacuum — lucru pe care Philoponos îl consideră imposibil — pentru a putea evalua mișcarea unui corp aflat în el. Deoarece putem numai aproxima, dar niciodată realiza, un mediu cu densitate zero, mișcările corpurilor în vacuum, fie naturale, fie constrînse, rămîn totuși *incomensurabile* cu mișcarea lor în vid.

Fapt cu atît mai adevărat în cazul acelor comentatori medievali care l-au urmat pe Avicenna împotriva lui Averroes, negînd faptul că mișcarea, fie și în vid, poate fi instantanee.[124] Aceasta era opinia comună în secolul al XIII-lea. Ea nu îi obliga pe cei care o îmbrățișau să adopte o teorie a *impetus*-ului pentru mișcarea proiectilelor; majoritatea lor puneau natura succesivă a mișcării într-un vid imaginar (și pentru cei mai mulți imposibil) pe seama distanței înseși, *dis-*

tantia terminorum. Dar cu sau fără o teorie a *impetus*-ului, mișcarea în vid ar putea rămîne absolut incomensurabilă; ea nu ar putea constitui o măsură reală pentru mișcările existente.[125] Ceea ce va rămîne valabil pînă la Galilei.

Atunci de ce a fost reînsufleţită teoria *impetus*-ului — sau poate reinventată? Se pare că la originea inițiativei s-au aflat preocupări mai degrabă teologice decît fizice. Aceasta poate fi adevărat în privința lui Toma d'Aquino și Ioannes Olivi; și este cu siguranță adevărat în ceea ce îl privește pe Franciscus de Marchia.[126] Rolul unui teolog nu este să nege existența miracolelor adevărate, ci să le facă plauzibile; să arate că sunt cel puțin compatibile cu tot ce știm despre lume. Lucru fără doar și poate adevărat în cazul Bisericii catolice, singura religie, după cîte știu, care a instituționalizat miracolele — un *hapax legomenon* sociologic. Sacramentul Euharistiei este cel mai previzibil dintre toate. El are capacitatea de a-l apropia pe credincios de Dumnezeu, de a-i insufla *gratia gratum faciens*; dar Dumnezeu nu este prezent în el în mod direct, ci doar indirect sau instrumental. Ostia posedă o *virtus*, o putere proprie transmisă de Dumnezeu, dar nu identică cu el. Ce fel de cauzalitate este această cauzalitate instrumentală a unui mișcător aflat la distanță? De Marchia a dorit să arate că această modalitate a cauzalității nu este necunoscută în natură. Proiectilele se mișcă analog. Primul mișcător transmite o „forță" care le permite, în circumstanțe adecvate, să își continue mișcarea.

Discuțiile recente privind statutul mecanicii *impetus*-ului în Evul Mediu tîrziu au suferit în general de pe urma dorinței fie de a stabili, fie de a dezminți apropierea acestuia de legea inerției. Termenul scolastic este într-adevăr intraductibil în vocabularul începuturilor fizicii moderne. *Impetus*-ul este o calitate oarecum analoagă căldurii. Este o *forță* motrice care explică mișcarea și, ca atare, este concepută tot pe baza presupunerii că „omne quod movetur ab alio movetur" — așadar pe distincția dintre mișcare și repaus.[127] Dimpotrivă, inerția nu este o forță, ci o stare căreia i se subsumează atît repausul cît și mișcarea uniformă, fiind distinctă de schimbarea direcției sau a vitezei. Doar în raport cu acestea are sens căutarea unor cauze imediate.[128]

A fost oare felul în care Ockham a simplificat radical problema un pas anticipativ în direcția recunoașterii mișcării uniforme ca stare? Ockham respinge pur și simplu teoria *impetus*-ului și explicația aristotelică a mișcării proiectilelor negînd existența problemei.[129] Termenul „mișcare", ca întindere sau cantitate, este un termen conotativ, desemnînd un obiect și implicînd o serie de poziții pe care acesta le ocupă succesiv. Mișcarea și conservarea mișcării sunt două expresii pentru unul și același fenomen. Avem nevoie de o singură cauză pentru a explica de ce un corp a plecat din l_1 și a ajuns în l_n trecînd prin $l_2 \ldots l_{n-1}$. Părăsind l_1, el ocupă în mod necesar alte poziții. Totuși Ockham, întrucît era preocupat de reducerea conceptelor noastre la acele singulare și calități absolute cărora le ține locul *in recto* sau *in obliquo*, s-a oprit exact în punctul dincolo de care ar fi putut descoperi distincția aflată la baza principiului inerției — și anume cea dintre mișcarea uniformă (sau repaus) și modificarea stării de mișcare. Însă Ockham a reușit să separe problema de contextul teologic originar. Doar rareori mai apare ca explicație a cauzalității instrumentale.

Buridan a introdus ipoteza *impetus*-ului aproape ca un concept cîștigat prin inducție.[130] De la predecesori a moștenit o listă de „argumente luate din experiență", argumente ce se împotrivesc interpretării aristotelice a mișcării proiectilelor; acestora le adaugă cîteva; și, după ce își face cunoscută propria interpretare, revine la „experiență" și indică un grup de mișcări care, deși explicabile în cadrul fostei teorii a straturilor active de aer, își găsesc o așezare mai bună în noua teorie. De aici merge mai departe, considerînd că mișcările cerești se conservă prin *impetus*-ul lor. O dată introdus pentru a explica un grup de mișcări în care pare să se manifeste, *impetus*-ul devine curînd un concept-cheie în explicarea oricărei mișcări, fiind unul din aspecte. Universalitatea *impetus*-ului este consecința logică a postulării. Nu există un motiv suficient pentru care să se limiteze doar la corpurile lansate, ci trebuie mai degrabă conceput ca factor universal, prezent în orice mișcare.

Buridan este așadar adus la înțelegerea tuturor mișcărilor ca interacțiune între *impetus* și tendința naturală a corpului: (i) Greutatea (sau levitația) unui corp împreună cu rezistența aerului constituie un factor încetinitor în cazul mișcărilor forțate. Buridan nu face o analiză amănunțită a acestor mișcări, deși avem toate motivele să credem că ele pot fi descrise printr-o analogie inversă mișcărilor naturale. *Impetus*-ul mișcărilor forțate descrește constant datorită greutății (sau levitației) dacă corpul este lăsat liber. Doar în cazul în care asupra corpului se va mai exercita o forță, acesta își va continua probabil nedefinit mișcarea datorită reînnoirii *impetus*-ului. Pentru un fizician care nu are o noțiune clară despre frecare, aceasta este cea mai logică interpretare a mișcărilor continue. (Buridan recunoaște ce-i drept rezistența aerului ca factor al mișcării; dar aceasta este o constantă, nu o variabilă care să poată fi redusă în mod abstract la zero.) Să observăm că, brusc, mișcările proiectilelor devin regula, iar mișcările forțate continuu — excepția, sau mai degrabă un fenomen secundar. (ii) Greutatea (sau levitația) unui corp este un factor accelerator în cazul mișcărilor terestre naturale. Ceea ce nu înseamnă că *impetus*-ul nu ar fi întotdeauna cauza *conservării* mișcării, ci mai curînd faptul că greutatea acționează ca forță intrinsecă ce îi conferă corpului atît mișcare cît și *impetus*. Deoarece „mișcarea" îi este continuu transmisă corpului, *impetus*-ul său (determinat de forță și *quantitas materiae*) trebuie și el să crească. Mișcarea ca atare nu generează niciodată *impetus*, ci mai curînd forța care cauzează mișcarea este și forța care cauzează *impetus*-ul — în corpurile în cădere și în mișcările reflexive. (iii) Tendința naturală a corpurilor cerești nu le întîrzie și nu le accelerează mișcarea; ea nu interferează deloc cu *impetus*-ul lor, căci această tendință nu înseamnă mai mult decît mișcare circulară potențială. Dat fiind *impetus*-ul inițial, corpurile cerești vor continua să se miște *uniformiter* nedefinit. Buridan a putut astfel să elimine „inteligențele" dintre cauzele eficiente ale mișcării sferelor. Faptul că avea în vedere o interpretare „mecanică" a universului este însă o exagerare. *Impetus*-ul său ceresc este în întregime ipotetic; el nu a dorit să asocieze *impetus*-ul ceresc cu cel terestru pînă în punctul în care respingerea primului ar fi însemnat respingerea celui de-al doilea.[131] Prin urmare, aspectul acesta nu este discutat în chestiunile *ulterioare* privitoare la cartea lui Aristotel despre cer și pămînt.

Pe scurt, Buridan descrie mișcările terestre ca *impetus* plus sau minus greutate (sau levitație), iar mișcările cerești ca *impetus* ±0. Schimbarea metodologică subiacentă acestei analize a mișcării este considerabilă. *Toate* mișcările terestre, inclusiv cea naturală, sunt mișcări complexe, produse ale interacțiunii dintre tendința naturală a corpului în mișcare și *impetus*-ul pe care l-a dobîndit, fie datorită unei forțe externe, fie prin tendință proprie. Greutatea și levitația sunt doar unul din factorii mișcării luate ca întreg. Nici mișcările naturale nu sunt „simple" în totalitate.[132] Simplitatea nu este decît un aspect al acestora, izolat nu în observația nemijlocită, ci în calitate de concept mental. Așa cum a gîndit Philoponos înaintea lui, Buridan a introdus o importantă schimbare metodologică, de care pare să fi fost conștient. Cu toate acestea, chiar pentru el, mișcarea unui corp numai pe bază de *impetus* era incomensurabilă cu mișcarea acestuia în plin.

3. *Idealizare și* calculationes

A existat și o a doua grupă de considerente imaginare esențialmente teologice privitoare la natura mișcării. Mișcarea rectilinie infinită a universului în vid a fost afirmată, ne amintim, ca posibilitate *de potentia Dei absoluta*. Imaginația disciplinată a teologilor din secolul al XIV-lea a examinat precondițiile unei asemenea ipoteze. Un vid de acest fel trebuie să fie absolut, adică imobil: altminteri, mișcarea universului — sau chiar a unui singur corp, dacă restul lumii ar fi distrus — s-ar raporta doar la sine, făcînd așadar obiectiv imposibilă distingerea ei de repaus. Am discutat acest lucru în capitolul precedent. Avantajul metodei anihilării devine și mai evident dacă nu ne imaginăm un singur corp izolat *toto mundo destructo*, ci o singură substanță spirituală, de pildă un înger: cum poate Dumnezeu, dacă dorește acest lucru, să îl miște? Dacă el se mișcă în felul în care o fac corpurile, atunci chiar și un *ubi definitivum* necesită presupunerea unui spațiu dimensional imaginar.[133] Ne aflăm atunci în situația de a examina precondițiile mișcării ca atare, fie și ale unui punct.

Aici, după cît se pare, am găsit în sfîrșit o anticipare metodologică reală a tipului de experimente imaginare aflate la baza dinamicii moderne. Nu se întemeia oare analiza lui Galilei pe exact același principiu al extrapolării unui fenomen din context? Într-adevăr, cariera „metodei anihilării" își poate avea rădăcinile în analiza terministă a conceptelor noastre; dar deosebirile dintre utilizarea acestei metode în secolul al XIV-lea și locul pe care îl ocupă ulterior în știință (Galilei) sau în filozofie (Descartes, Hobbes) sunt considerabile. *Terministae* foloseau *topos*-ul euristic (izolare prin anihilare) cu intenție preponderent negativă, critică așadar, asemănătoare felului în care folosise anterior Toma distincția dintre necesitatea logică și cea contextuală. În general, ei doreau să stabilească ce anume *nu* este cosmosul aristotelic — pe care nici Ockham și nici discipolii lui nu doreau să îl distrugă: adică, ceea ce nu este în nici o privință „necesar". În particular, au dorit să stabilească ce nu sunt *lucrurile*: noțiuni conotative precum întindere, mișcare sau timp nu trebuie ipostaziate, și nici nu trebuie să li se admită un statut ontic. E semnificativ faptul că una dintre aceste abstracții (întinderea), mai degrabă decît acel *res extra animam* individual, a devenit „sub-

stanță" materială la Descartes, garantată de *cognitio intuitiva* (cum a fost și *res* la Ockham).[134] Metoda analitică pretindea extrapolarea relațiilor mai curînd decît a lucrurilor, și cu intenție mai degrabă constructivă decît critică. Mai apropiat spiritual științei secolului al XVII-lea este un al treilea grup de experimente imaginare: cele influențate de tehnicile matematice ale așa-numiților *calculatores*. Studiul proporțiilor i-a făcut să distingă schimbarea uniformă de schimbarea uniformă a ratei schimbării (*motus uniformis*, *motus uniformis difformis*), să reducă accelerația uniformă la termenii mișcării uniforme, demonstrînd că $(v_0 + v_1)/2 = v$.[135] Mai tîrziu, Oresme a aplicat această „regulă a vitezei medii" fiecărui segment, oricît de mic, de distanță (sau cantitate de schimbare) acumulată de un corp accelerat; a găsit că ea este egală cu suma aritmetică a șirului de numere impare, numărul termenilor fiind același cu numărul segmentelor, totul împărțit la doi — sau, în scris, $S = at^2/2$.[136] Acestea erau cazuri simple cu o singură variabilă; *calculatores* au deprins curînd să mînuiască proporții de raporturi variabile, sau proporții de raporturi avînd orice grad exponențial dorit.

Este adevărat, cu excepția (importantă, de altfel) a cîtorva cazuri, toate aceste exerciții matematice erau valabile numai *secundum imaginationem*, de la cele mai simple considerente la cele stabilite teoretic menționate mai sus, sau la cele despre minime și maxime. Nici măcar Oresme nu a făcut ceea ce nouă ni se pare de la sine înțeles: să aplice formulele schimbării uniform accelerate la doctrina *impetus*-ului. Într-adevăr, Oresme a perfecționat teoria *impetus*-ului (Buridan) prin aceea că și-a dat seama de ambiguitatea conceptului lui Buridan. La Buridan, *impetus*-ul servea explicării continuității mișcării (forțate) a proiectilelor și accelerației corpurilor în cădere; era atît cauza mișcării cît și cauzat de mișcare. Oresme a păstrat *impetus*-ul doar pentru explicarea accelerației, și a încetat prin urmare să îl considere *res natura permanens*. Totuși, Oresme s-a abținut să folosească unii termeni matematici la descrierea mișcării corpurilor în cădere sau proiectate — poate fiindcă credea că în ambele cazuri nu se modifică doar rata de schimbare a vitezei, ci și rata de schimbare a accelerației.[137] Pînă la Dominicus de Soto, nici un scolastic nu a avut în vedere aplicarea unor formule matematice în căderea liberă, iar el a făcut-o doar în termeni generali.[138] Și totuși, fie în real, fie în imaginar *calculatores* au matematizat — pentru prima oară în tradiția occidentală — conceptul de schimbare a mișcării. Mai mult decît atît, ei au conceptualizat noțiunea de procese în general. Voi discuta mai tîrziu acest aspect.

4. Galilei: idealizare sub forma cazurilor-limită

Doar o examinare istorică meticuloasă ar putea să arate cît din tradiția experimentelor imaginare acumulată în Evul Mediu sau din scrierile acelor *calculatores* îi era cunoscută lui Galilei; interesul față de lucrările lor pare să scadă la începutul secolului al XVI-lea. Nu este clar nici ce versiuni ale mecanicii *impetus*-ului cunoștea Galilei, și din ce surse.[139] Însă preocuparea mea nu este să explic formarea gîndirii lui mature din reziduurile medievale. Îmi propun mai curînd să îi compar legea căderii libere, elogiată de fizicieni — de la Newton la Einstein —, reprezentînd zorii gîndirii fizice moderne, cu modalitatea medievală

de utilizare a imaginației științifice. Aceasta a fost într-o oarecare măsură și a lui Galilei în primele încercări de a soluționa problema căderii libere.

În *De motu*, tratat mai vechi, scris pe cînd mai era profesor de matematică la Pisa, Galilei a recunoscut doi factori în căderea liberă a corpurilor — greutatea și *impetus*-ul.[140] Explicația seamănă cu cea dată în Antichitate de Hiparh: cînd un corp este aruncat în sus, el învinge greutatea în virtutea forței (*impetus*-ului) ce i-a fost transmisă de cine sau ceea ce l-a proiectat. Forța aceasta se reduce treptat; în momentul cînd devine egală cu forța greutății, corpul își schimbă sensul de mișcare; dar, chiar atunci cînd cade, mai deține suficient *impetus* inițial pentru a-și încetini coborîrea — care altfel ar fi mai rapidă. Cu cît *impetus*-ul continuă să scadă, cu atît corpul își accelerează coborîrea. Dacă s-ar uza înainte ca acest corp să atingă solul — ceea ce nu se întîmplă — căderea ar continua *cu viteză constantă*. Hiparh nu a luat în considerație acest caz, iar Galilei admite că este vorba de o condiție imaginară. De asemenea, prin analiză hidrostatică, Galilei a atribuit corpurilor o capacitate de a primi *impetus* proporțională cu greutatea lor specifică; el susținuse că acele corpuri, avînd greutăți diferite, dar aceeași greutate specifică, vor cădea cu viteze egale.

Merită menționat că, încă în *De motu*, Galilei a renunțat total la levitație: reducerea speculativă a forțelor la atracție și respingere a fost caracteristică multor filozofi ai naturii în Renaștere. Mai tîrziu, formulîndu-și varianta matură a legii căderii libere, s-a debarasat de *impetus*. A rămas o singură forță, acționînd omogen asupra tuturor corpurilor. Ceea ce nu înseamnă doar că Galilei a recunoscut — au făcut-o mulți teoreticieni ai *impetus*-ului la sfîrșitul Evului Mediu — că aplicarea constantă a unei forțe produce accelerație, dar și-a dat seama că *numai* aplicarea forței produce accelerație sau schimbarea mișcării. Mișcarea uniformă nu are nevoie de cauze sau de forțe. Greutatea a devenit o forță de atracție exterioară mai degrabă decît o calitate interioară, sau „formă", a corpurilor; doar în felul acesta poate să atragă mase inegale astfel încît ele să coboare cu viteze egale. Deși trebuie să fim precauți în a nu îl credita pe Galilei în ceea ce privește rigurozitatea noțiunii de forță, a o nega cu totul ar fi în aceeași măsură o greșeală.[141] Galilei a construit un experiment imaginar minuțios pentru a dovedi că nu există nici o diferență între mișcarea naturală și cea forțată, între greutate și *impetus*. Să ne imaginăm, a spus el, un tunel traversînd centrul pămîntului și un corp care cade prin el, depășind centrul în virtutea *impetus*-ului acumulat. O dată depășit centrul, mișcarea, pînă atunci naturală (greutate), devine de la sine „forțată" sau artificială, altfel spus, se efectuează doar „prin forță".[142] În sfîrșit, încă în *De motu*, factorii de rezistență, alții decît greutatea specifică (sau capacitatea de a absorbi *impetus*), sunt neglijabili. Nu acesta a fost cazul la Philoponos sau Avempace, și nici la Buridan. Pentru prima oară așadar, căderea liberă a corpurilor putea fi determinată empiric sub toate aspectele esențiale.

Nu era nimic nou în formularea matematică a legii — pe care Oresme o cunoștea —, deși, după toate probabilitățile, Galilei a reinventat-o, dar chiar și așa i-a trebuit timp ca să își dea seama de semnificația fizică exactă.[143] Într-adevăr, multe lucrări ale lui Tartaglia, Benedetti și Galilei amintesc de modul în care au folosit *calculatores* teoria proporțiilor. Însă Galilei se deosebește într-o privință hotărîtoare de precursorii medievali. Definițiile și teoremele cinematice nu sunt

un exercițiu de imaginare sistematică a unei „fizici raționale". Acestea sunt un instrument cu ajutorul căruia spera să reconstruiască realitatea. Era necesar să fie verificabile experimental, chiar indirect; iar Galilei a depus efort și ingeniozitate încercînd să inventeze instrumente de măsură exacte.[144]

Benedetti și Galilei, Huygens și Descartes, Pascal și Newton și-au folosit experimentele imaginare într-un mod bine definit, care diferă *toto caelo* de cel al predecesorilor medievali, nu în disciplină și eficiență, ci în privința interpretării fizice. Stări contrafactuale au fost imaginate și în Evul Mediu — uneori chiar, cum am văzut, sub forma cazurilor-limită. Dar niciodată nu s-a conceput că ar putea fi comensurabile cu una din stările factuale din care au fost extrapolate. Nu li s-ar fi *putut* atribui număr sau mărime, chiar dacă scolasticii ar fi renunțat la suspiciunea lor față de măsurători, suspiciune generată de convingerea că nici o măsurătoare nu este absolut exactă. Pentru Galilei, cazul-limită, chiar acolo unde nu descria realitatea, constituia elementul esențial al explicației. Mișcării inerțiale a unui corp care se rostogolește, căderii libere în vid a unui corp și traiectoriei unui corp proiectat trebuie să li se atribuie o valoare normativă bine definită. Iar Galilei era foarte conștient de absurditatea metodei lui în ochii aristotelicienilor ortodocși. În *Dialogo*, l-a ridiculizat pe Simplicius pentru împotrivirea de a presupune o situație care nu este posibilă în realitate. Simplicius, după ce protestează din nou împotriva folosirii exagerate a metodelor matematice în explicarea fenomenelor fizice, învață de la Salviati că adevăratul *filosofo geometra*, atunci cînd dorește „să recunoască în concret fenomenele pe care le-a demonstrat abstract, trebuie să treacă peste obstacolele materiale"[145]. Un argument și mai puternic în acest sens este avansat în *Două științe noi*. Studiile traiectoriilor proiectilului sunt simplificate chiar ca model teoretic în lipsa „obstacolelor materiale": efectele greutății sunt reprezentate de segmente paralele de-a lungul traiectoriei și nu de raze îndreptate spre centrul pămîntului; dar în considerațiile statice, el afirmă că procedura aceasta nu diferă de cea a lui Arhimede și a altora care, „în speculațiile lor teoretice, s-au imaginat situați la distanță infinită de centru"[146]. Galilei, cum pe drept cuvînt subliniază Blumenberg[147], nu compară o stare „ideală" cu o realitate „defectuoasă"; chiar deviația realului în raport cu idealul poate fi măsurată și explicată pe baza unui model din ce în ce mai complicat. În loc să compare realitatea cu idealul, el compară complexul cu simplul. Revoluția științifică din secolul al XVII-lea s-a deprins să declare că imposibilul este un caz-limită al realității.

Dar „realitatea" este o noțiune vagă. Într-un anume sens, scolasticii medievali erau mai „realiști" decît știința secolului al XVII-lea — cum ar fi pretenția lor că niciodată nu putem izola cu totul un fenomen din context sau efectua măsurători exacte. În alte privințe, orizontul imaginației lor era mult mai larg. De cîteva ori au conceput chiar stări ideale drept cazuri-limită. Dimpotrivă, în unele aspecte, Galilei s-a dovedit mai atașat de real, dacă prin real înțelegem experiența și practica de zi cu zi. Decît să confruntăm „idealismul" cu „realismul" Evului Mediu comparîndu-le cu cele din secolul al XVII-lea, sugerez să ne ocupăm cu schimbarea rolului experimentelor imaginare. În Evul Mediu, funcția lor era exclusiv critică — exceptînd în unele lucrări din secolulul al XIV-lea. În știința

și filozofia secolului al XVII-lea, au devenit un instrument pentru *construcția* rațională a lumii, a acelei *machina mundi*. Acest lucru este adevărat pentru principiul anihilării din filozofia lui Descartes sau a lui Hobbes. Acest lucru este adevărat pentru mișcările imaginare ale corpurilor simple supuse condițiilor simplificate în fizica lui Galilei. Și mai este adevărat în felul în care sunt pregătite experimentele reale în laboratoarele de chimie, pornind de la ficțiunea utilă că putem izola și prepara un sistem de substanțe chimice în condiții în care să putem studia procesele pure. Studiul naturii în secolul al XVII-lea nu era nici predominant idealist, nici empiric. Era înainte de orice *constructiv*, pragmatic în sens radical. El va duce la convingerea că numai ceea ce poate fi făcut — cel puțin în principiu — este și inteligibil: *verum et factum convertuntur*.[148]

Confruntarea medievală dintre ideal (sau imaginar) și real a fost în principal *critică*; în secolul al XVII-lea, medierea dintre imaginar și real a fost *constructivă*. Poate că altă considerație mă va ajuta să întăresc această distincție.

Pînă în secolul al XIX-lea, instrumentele științifice sunt încadrabile cu aproximație în două categorii. Unele sunt destinate observațiilor, altele manipulării. Instrumentele de măsură sau cele pentru mărit sunt destinate observației; eprubetele, lămpile și conductorii sunt destinați manipulării. Primele nu alterează obiectul; celelalte îl manipulează, și o fac *izolînd* cît mai bine un obiect sau un grup de lucruri din mediul lor pentru a induce anumite procese despre care se va putea pretinde apoi că sunt bine reglementate. Evul Mediu cunoaște mai ales instrumentele din prima categorie (astrolabul, toiagul lui Iacob) — exceptînd cazul opticii și cel al alchimiei.[149] Alchimiștii doreau să manipuleze natura, să extragă substanțe pure, imitînd condițiile creației. Mare parte din procedurile lor erau simbolice sau bazate pe presupuneri inspirate din simbolismul naturii. Dar instrumentele lor au fost moștenite de primii chimiști moderni angajați în idealul univocității. Nu toți au părăsit speranța transformării metalelor inferioare în aur. Dar, în măsura în care erau chimiști, au desimbolizat atît natura cît și limbajul științific. Au folosit — folosim și noi — laboratoare pentru a izola și studia fenomene în condiții ideale, care bineînțeles pot fi realizate doar cu aproximație. Omul de știință reconstruiește un segment limitat al naturii cu scopul de a-l înțelege. Nu omit faptul că distincția dintre observație și manipulare este relativă. Dar pînă la fizica modernă a particulelor nu a existat nici un motiv să se presupună că observarea anumitor obiecte implică manipularea lor. Metoda izolării și reconstrucției teoretice sau practice a fost modalitatea prin care secolul al XVII-lea a mediat între real și ideal.

D. DESCARTES, ADEVĂRURI ETERNE ȘI OMNIPOTENȚĂ DIVINĂ

1. 2+1 ≠ 3: intrepretări posibile

Revenim la întrebarea de la care am pornit[150]: ce înțelegea Descartes cînd pretindea că Dumnezeu a creat și, prin urmare, a putut să invalideze adevăruri eterne

precum 2+ 1 = 3? Numai trei interpretări par posibile. Descartes avea în vedere, fie să îl excepteze pe Dumnezeu de la principiul contradicției (care pentru secolul al XVIII-lea cît și pentru Evul Mediu includea principiul terțului exclus)[151], fie făcea într-un fel distincție între analiticitatea reală și analiticitatea noastră, adică admitea că lucrurile care ni se par contradictorii să fie mai întîi soluționate de Dumnezeu și abia pe urmă să îi devină posibile; sau că Descartes ar fi putut nega adevărurilor matematice (și adevărurilor eterne în general) statutul de adevăruri logice. Prima interpretare ar fi păgubitoare pentru intențiile lui Descartes, cea de a doua — lipsită de sens, iar a treia — poate prea bună pentru a fi adevărată.

Alexandre Koyré, care a optat pentru prima interpretare, a conturat o imagine foarte atractivă a evoluției suferite de poziția lui Descartes în această chestiune — de la un voluntarism absolut la subordonarea acțiunilor lui Dumnezeu cel puțin condițiilor de posibilitate logică.[152] Dacă lucrurile ar sta astfel, tînărul Descartes și-ar ridica împotrivă întreaga tradiție scolastică, pînă la a deveni vulnerabil la acuzația de erezie. Un Dumnezeu nesupus legii contradicției putea anula nu doar tot ce este creat, ci și pe sine; motiv pentru care însuși Anselm de Canterbury a subliniat că o asemenea omnipotență ar fi în fapt o slăbiciune.[153] Dacă autoanularea lui Dumnezeu ar fi o posibilitate reală, deși greu de imaginat, atunci Dumnezeu nu ar putea fi un *ens necessarium.*

Dacă nu admitem în orizontul omnipotenței lui Dumnezeu ceea ce Toma numea *per se impossibilia*[154], necesitatea lui Dumnezeu ar putea rămîne, în cel mai bun caz, o necesitate numai pentru noi. Înseși temeliile renăscutului argument ontologic ar fi zdruncinate.[155] Și ar rămîne ca atare dacă am opta pentru modificarea acestei interpretări din poziția lui Descartes în problema omnipotenței, spunînd nu că Dumnezeu trebuie să fie capabil să desfidă principiul contradicției, ci mai degrabă că noi nu știm dacă este capabil să o facă. Căci *nervus probandi* al noului argument ontologic, trăsătura care l-a făcut în ochii lui Descartes mult superior versiunii anselmiene, a fost circumstanța că el începe cu conceptul de Dumnezeu ca *ens necessarium* mai degrabă decît ca *ens perfectissimum.*[156] Cea mai mică posibilitate de anihilare, înfăptuită chiar de el, ar distruge argumentul. Dar acest lucru nu este deloc necesar. Nicăieri nu îl vedem pe Descartes abrogînd principiul contradicției *ca atare* în ceea ce îl privește pe Dumnezeu. Fie că îi examinăm primele remarci pe această temă (în scrisorile către Mersenne), fie ultimele (într-o scrisoare către More),[157] exemplele lui Descartes sunt întotdeauna aceleași: adevăruri matematice, munți fără văi, atomi reali, sau chiar „creaturi independente de Dumnezeu[158]; și chiar în dispozițiile cele mai radicale, Descartes le caracterizează drept „contradicții evidente pentru noi", dar nu pentru Dumnezeu. Altfel spus, Descartes nu îi atribuie lui Dumnezeu crearea principiului contradicției, ci determinarea a ceea ce trebuie să constituie o contradicție (sau, invers, o necesitate). El pare să distingă necesitatea absolută de necesitatea noastră.

Dar nu este oare această distincție (și o dată cu ea a doua noastră sugestie interpretativă) lipsită de sens — cel puțin ca distincție logică? Căci, într-un fel sau altul, dacă ni se cere să explicăm exact între ce anume face distincție, suntem siliți, fie să abandonăm complet conceptul unei necesități absolute (sau logi-

ce), fie să admitem în paralel o necesitate mai-puțin-decît-logică. Nu este exclus, *pace* Quine, atacul contra uzului și abuzului de analiticitate.[159] Se poate elabora o teorie care să elimine cu totul noțiunea de analiticitate din vocabularul nostru activ. Este de asemenea imaginabilă o teorie care să admită imposibilitatea înlăturării propozițiilor analitice din indiferent ce limbaj dat, dar care să insiste totuși asupra funcției importante a analiticității ca ideal regulator. Este o chestiune prea puțin semnificativă dacă, într-o asemenea teorie, atribuim propozițiilor analitice rolul unor idealuri regulatoare, cu alte cuvinte, al unor cazuri-limită niciodată pe deplin realizabile, avînd o transparență absolută în vorbire, sau dacă le lăsăm mai degrabă să ocupe mintea lui Dumnezeu. În ambele situații, putem distinge propozițiile analitice de cele semianalitice. Dar indiferent dacă o asemenea distincție este sau nu imaginabilă, este sigur că nu a fost cultivată de către Descartes, care niciodată nu s-a ocupat de examinarea limbajului. Nu există la el nici o umbră de îndoială că propozițiile analitice (sau contradicțiile logice) sunt ușor recognoscibile.

Ne mai rămîne o singură direcție în care să căutăm deosebirea dintre necesar și ce este realmente necesar. Ea se aseamănă poate cu deosebirea dintre aprioricul analitic și cel sintetic: Kant, ne amintim, voia ca și acesta din urmă să fie caracterizat prin *Allgemeinheit und Notwendigkeit*. Prin urmare, poate că adevărurile eterne ale lui Descartes (și matematica o dată cu ele) nu sunt reductibile la principii pur logice. În acest caz, statutul lor epistemologic și ontologic necesită o reexaminare în termenii lui Descartes.

2. Creație și valabilitate

Ce ar putea să însemne opțiunea de a nu crea adevăruri (idei) eterne? Nu sunt oare ele „clare și distincte" iar negația lor — inimaginabilă?[160] Dacă necesității geometrice îi lipsește o necesitate logică, atunci „a fi de neconceput" nu echivalează cu o contradicție strict logică. Adevărurile eterne sunt adevăruri evidente: simple, imediate și independente unul de celălalt.[161] În *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Hegel), găsim o caracterizare destul de adecvată pentru „adevărurile eterne" carteziene: sunt *Facta des Bewusstseins*[162] discrete; sunt menționate ca percepții *intuitive* în sens diferit de cel utilizat de scolastici. La Descartes, ele sunt izolate de obiectul lor, atît epistemologic (întrucît percepțiile senzoriale pot genera idei „confuze") cît și ontologic (deoarece el neagă pretutindeni un *commercium mentis et corporis*). Valabilitatea lor este incontestabilă. Cu toate acestea, Descartes dorește, în a doua fază a experimentării îndoielii esențiale, să le conceapă ca pe o mare înșelătorie a unui *spiritus malignus* — lucru pe care nu este pregătit să îl admită în legătură cu *cogito* (un *cogito, sed non sum re cogitans* ar fi o contradicție logică).[163] Aceasta este o indicație că adevărurile eterne, deși evidente în sine, nu își datorează pur și simplu evidența legilor gîndirii.[164]

Dar analiza sceptică a percepțiilor senzoriale a dat, chiar înainte de introducerea spiritului înșelător, un rezultat pozitiv. Ea ne-a învățat că „materia"

(obiectul percepției senzoriale) este înainte de orice întindere, deoarece întinderea este singura determinare a materiei percepute „clar și distinct". Relațiile matematice (la Descartes geometria este în întregime cuantificabilă) constituie tot ce se cunoaște și tot ce poate fi cunoscut despre materie. E ciudat că această doctrină carteziană fundamentală a fost ținută de interpreți în afara discuțiilor privind felul în care el a trasat limitele omnipotenței divine. În lumina interschimbabilității geometriei și materiei, credinței lui Descartes că Dumnezeu s-ar fi putut abține *de potentia eius absoluta*[165] de la crearea matematicii i se poate da o interpretare minimală foarte conservatoare: Dumnezeu s-ar fi putut abține de la crearea *materiei*. Această interpretare se bazează pe presupunerea că adevărurile eterne (de exemplu matematica) nu există la modul platonic, în și prin sine, ci sunt întotdeauna adevăruri referitoare la lucrurile existente; adevărul lor stă în reificare (prezentă sau viitoare).

3. Existență și întindere

Cheia înțelegerii statului ontic al „adevărurilor eterne" este prin urmare doctrina substanțelor. Numai substanțele *există* — materie, suflete și Dumnezeu; și doar una dintre acestea există cu necesitate — *causa sui*.[166] În lumina doctrinei lui Descartes despre substanțe, este o greșeală de interpretare alăturarea (cum a procedat Koyré) a sufletelor, materiei și adevărurilor eterne; sufletele și materia pot exista independent; adevărurile eterne există doar în măsura în care constituie o structură de referință în sau între substanțe. Conform modului în care a fost creată una sau alta dintre substanțe (nedivine), unele adevăruri eterne, sau altele, au devenit „etern" valabile. Numai în acest sens unele sunt „create", și se poate postula — dar nu și concepe — posibilitatea ca ele să nu existe; pe cînd altele, referitoare chiar la Dumnezeu (legea contradicției), nu depind de voința lui Dumnezeu, ci de însăși existența lui.

Nu e greu de văzut cum adevărurile sau, din această perspectivă, tot ce este creat ar putea fi atît creat cît și etern. Dumnezeu, susține Descartes, a creat lumea în timp, mai degrabă decît în eternitate, nu fiindcă a trebuit să facă astfel, ci fiindcă așa a vrut. Nu este nimic cu adevărat nou în această ipoteză de gîndire. Filozofia scolastică a învățat de la Maimonide că „a fi etern" și „a fi creat" nu sunt predicate care se exclud reciproc. Dacă Dumnezeu ar fi dorit, lumea ar fi putut fi eternă: ar rămîne creată în sensul că, în orice moment al existenței, Dumnezeu ar putea alege să o distrugă — din eternitate în eternitate.[167]

Dar rămînem cu altă dificultate. Dacă matematica și reificarea acesteia (materia) sunt interschimbabile, atunci cea dintîi este nu numai creată, dar și creată în timp. Veșnicia adevărurilor eterne ar părea dependentă de veșnicia materiei. De fapt, Descartes nu abordează niciodată problema. El putea, bineînțeles, sădi aceste adevăruri în mintea lui Dumnezeu anterior reificării lor, nu ca acele „posibile" ale lui Leibniz, a căror ideație îi este impusă lui Dumnezeu, ci ca proiecte confirmate pentru lucrurile ce urmează a fi create.

Îl citim pe Descartes dintr-un punct de vedere aproape nominalist; întrucît acest tip de lectură nu a mai fost abordat, să vedem cît de departe ne poate duce.

Asemeni conceptualiștilor din secolul al XIV-lea, Descartes crede în prioritatea (și caracterul epistemologic nemijlocit) al substanțelor și al unora dintre atributele lor, fiecare fiind complet independent de celălalt, întrucît fiecare este complet dependent de voința lui Dumnezeu — altfel spus, creat *ex nihilo*. Descartes a moștenit de la terminiști și criteriul „singularității", și anume *metoda anihilării*: o substanță trebuie imaginată „în sine" chiar dacă ne închipuim că acel context în care se află de fapt așezată a fost distrus. Numai acele concepte care reprezintă o singură substanță, fără să denote în mod necesar alta, pot fi interpretate ca atribute absolute ale unei substanțe. Nici o substanță nu necesită sau nu implică un *ordo ad invicem* în raport cu alte substanțe. Atît pentru Ockham cît și pentru Descartes, substanțele sunt percepute nemijlocit; „intuiția" lui Descartes are aceeași valoare poziționalã în cadrul sistemului ca și *cognitio intuitiva* în epistemologia conceptualiștilor. Ambii credeau că sporesc în acest fel înțelegerea omnipotenței divine.

„Raționalismul" radical al lui Descartes — și deosebirea fundamentală între modul lui de a înțelege realitățile și cel al lui Ockham — nu este ancorat în ontologie (ușor traductibilă în terminologia terminiștilor), ci în epistemologie. Pe tot parcursul carierei nominaliste, „principiul anihilării" a rămas doar un principiu negativ, definind mai curînd ceea ce *nu este* un lucru decît ceea ce *este*. La Descartes (și, în alt sens, la Hobbes)[168] acesta a devenit un principiu constructiv, căci la el cunoașterea intuitivă însemna altceva decît la Olivi sau la Ockham: evidența nemijlocită a conceptelor sau imaginilor ca atare mai curînd decît evidența nemijlocită cauzată de prezența „lucrurilor". Separația scotistă dintre cunoașterea abstractă și cea intuitivă și-a pierdut încă o dată semnificația. Descartes nu a avut dificultăți nici în ceea ce privește acea *notitia intuitiva de rebus non existentibus*.[169] Cunoașterea „intuitivă" nu este legată prin cauzalitate naturală de existența unui obiect *extra animam*, cum a fost la terminiști. La Descartes, cunoașterea intuitivă este fie conștiința nemijlocită a imaginilor, fie cunoașterea nemijlocită a atributelor esențiale: indiferent dacă există sau nu (și pentru moment Descartes dorește să presupună că nu există), materia *este* întindere. Separarea cunoașterii intuitive de judecata existențială este sensul profund al acelui ἐποχή cartezian.[170]

Două consecințe imediate decurg din această doctrină: (i) materia, dacă există, reprezintă o *singură* substanță; nominaliștii, pe de altă parte, au trebuit să postuleze un număr nedefinit de singulare, fără să le limiteze numărul calităților (atributelor) la una singură; (ii) noțiunile intuitive sunt spontane, sunt simple *entia rationis*. Existența materiei (sau a altor suflete) nu poate fi „dedusă" logic, dar nu ține nici de cunoașterea empirică. Faptul că tot ce concepem „clar și distinct" există se bazează pe versiunea lui Descartes referitoare la principiul rațiunii suficiente: „bunătatea" și „consecvența" lui Dumnezeu. Pe toată durata secolului al XVII-lea, principiul rațiunii suficiente va fi invocat sub diverse forme pentru a justifica sau garanta „necesitățile fizice" — judecăți care nu sunt nici logice, nici contingente, ci factuale: judecățile „sintetice aprioriice" ale lui Kant. Filozofia secolului al XVII-lea a continuat să consolideze principiul rațiunii suficiente cu diferite versiuni ale ființei necesare în raport cu care necesitățile fizice nu urmau să fie emancipate (dar nici complet distruse) pînă la Kant.

Pe scurt, Descartes este de acord cu nominaliștii medievali în ceea ce privește *independența* totală a fiecărei cunoștințe intuitive în parte; se află în dezacord cu ei în problema originii sau a cauzei unor asemenea cunoștințe. Ele nu sunt în mod necesar cauzate de obiecte *extra animam* și prin urmare nu implică în sine judecăți existențiale. Ele au caracter spontan, iar principiul spontaneității rețelei noastre conceptuale va căpăta formulări și mai fecunde în una din ramurile filozofiei moderne a științei, culminînd la Kant cu unitatea transcendentală a apercepției. Dar pe măsură ce principiul spontaneității se va limpezi, accentul cartezian-terminist pus pe independența totală a adevărurilor primitive (intuiții, idei clare și distincte) între ele va deveni mai greu de menținut, fiind înlocuit cu un nou concept de *context*.

Însă la Descartes, independența absolută a fiecărei cunoașteri intuitive a rămas axiomatică; el separă așadar „legile naturii" mult peste necesitățile euristice reale. Prima și cea mai generală „lege a naturii" este chiar principiul rațiunii suficiente: uniformitatea naturii are la bază bunătatea și consecvența lui Dumnezeu. În termeni fizici, *quantitas motus* este constantă în univers. Prima și a doua *leges naturae secundariae* — legi secundare ale naturii — formulează principiul inerției: fiecare corp tinde să își conserve starea (de repaus sau mișcare) și direcția de mișcare. Separarea „mișcării" de „direcție", decurgînd atît de firesc din mecanica lui Descartes, scindează principiul inerției în două legi distincte, bazîndu-se fiecare în parte pe consecvența lui Dumnezeu. Logica interioară a acestei separări este clară. Fiecare „lege secundară a naturii" poate opera, adică determina materia în mișcare, fără ajutorul celeilalte, și în consecință fiecare necesită o demonstrație (altfel spus, o rațiune suficientă) aparte.[171]

4. Cîteva ultime îndoieli

Dumnezeu ar fi putut să se abțină să creeze materia (întinderea); o dată creată, ar fi putut să o creeze fără mișcare; sau, o dată creată mișcarea, ar fi putut să schimbe în fiecare moment *quantitas motus* (masa × viteza), sau, din nou, direcția de mișcare. Facerea universului este așadar un proces constînd din decizii divine distincte și perceptibile. Fiecare ar fi putut să arate diferit. Cît de diferit? Ar fi putut oare Dumnezeu să se abțină doar de la reificarea matematicii (adică a materiei), sau ar fi putut el să creeze și altă lume matematică? Cu alte cuvinte, oare îi stă în putere lui Dumnezeu să invalideze faptul că $2 + 2 = 4$, ori poate face și ca $2 + 2 = 5$?

În privința aceasta, poziția lui Descartes nu este foarte clară. El discută doar cazul negativ (al unui Dumnezeu invalidînd teoremele matematice), dar nicăieri posibilitatea pozitivă a unei matematici diferite. S-ar putea ca faptul acesta să fie intenționat și semnificativ, deși deosebirea nu este niciodată luată în discuție. Deoarece interpretarea noastră l-a pus pe Descartes într-o poziție dificilă (deși nu atît de dificilă ca aceea în care s-ar fi găsit dacă l-ar fi exceptat pe Dumnezeu de la principiul contradicției), e preferabil să considerăm alternativa cea mai rea. A susține că Dumnezeu este în stare să creeze adevăruri matematice ar putea însemna că, ori de cîte ori locuitorul lumii suprarealiste corespunzătoare altei

matematici adaugă în prelungirea unui segment *AB* un segment *BC*, *AC* este mai mare decît *BC*+*AB*, întrucît Dumnezeu ar adăuga în permanență (*ex nihilo*) întregului ceva ce nu s-a aflat în părți. Să presupunem însă (așa cum se întîmplă în lumea noastră) că Dumnezeu este un domn comod și că *AC*=*BC*+*AB*. „Rațiunea suficientă" pentru adevărul matematicii se dovedește similară rațiunii suficiente pentru conservarea mișcării și direcției, și anume că nu există o rațiune suficientă pentru a postula intervenția divină. Garanția legilor naturii este la drept vorbind o „rațiune suficientă" mai degrabă *negativă* decît pozitivă. În ambele cazuri, presupunem totuși supremația matematicii noastre asupra oricărei alta: Dumnezeu nu a „decis" să o creeze, dar trebuie să decidă să o invalideze. Dacă această interpretare este viabilă, atunci Descartes presupune supremația geometriei ca atare asupra reificării acesteia (materia) — deși, ce-i drept, în termeni vagi. Motiv pentru care Descartes dorește să atribuie adevărurilor matematice o certitudine mai mult decît morală (*plus quam moralis*).[172] Am discutat superioritatea matematicii în raport cu reificarea acesteia, și am luat în considerare posibilitatea că, deși imaginabilă clar și distinct doar sub formă de relații matematice, materia este creată în timp, pe cînd relațiile matematice sunt eterne dacă sunt contingente. Există aici în gîndirea lui Descartes o tensiune pe care nu a rezolvat-o niciodată.

Întrucît Descartes nu și-a formulat niciodată principiul rațiunii suficiente, nu a putut să îi perceapă nici utilizările. Intenționez să arăt că nici Leibniz, în a cărui metodologie acest principiu dobîndise un statut atît de proeminent, nu era conștient de sursa ambiguității sale. Și nici comentatorii lui.

Pentru a rezuma, trebuie să admitem că ultima noastră sugestie — posibila superioritate a matematicii în raport cu reificarea acesteia — este ambiguă. Să fie restul interpretării noastre mai bine fundamentat? Una este să arăți — cum consider că am făcut-o — că are sens în termenii proprii lui Descartes să-i interpretezi adevărurile eterne drept mai degrabă intuitive decît analitice. Dar este cu totul altceva să pretinzi că Descartes ar fi avut realmente în vedere oricît de vag această soluție. Unele pasaje relevante o sugerează, altele însă sunt greu de reconciliat cu o asemenea viziune.

Și în special următorul: în scrisoarea către More din 5 februarie 1649, pe care Koyré o consideră în mod greșit un semn al poziției inițiale moderate, Descartes își reitera în fapt concesiile radicale față de omnipotența divină. Atacată este negarea posibilității existenței vacuumului în lipsa materiei, ceea ce la Descartes este o *contradictio in adiecto*. „Dar ești gata să admiți că în cursul natural al evenimentelor nu există vacuum: preocuparea ta este puterea lui Dumnezeu, despre care consideri că poate să golească un recipient de conținut împiedicînd totodată întîlnirea pereților... Astfel, afirm cu îndrăzneală că Dumnezeu poate face tot ce eu sunt în stare să concep ca posibil, dar nu sunt atît de îndrăzneț încît să neg că el poate crea orice vine în conflict cu înțelegerea mea — spun pur și simplu că aceasta implică o contradicție", ca și cum am dori să explicăm o întindere neîntinsă. Deoarece de egalitatea fundamentală dintre materie și întindere s-a luat cunoștință prin „intuiție", mai putem reconcilia aceste pasaje cu interpretarea noastră. Dar Descartes continuă: „Mărturisesc că nici un considerent nu mă satisface, nici măcar în fizică, dacă nu implică acea necesitate pe care tu o

numești logică sau analitică (*contradictoria*), cu condiția să excluzi lucrurile care pot fi cunoscute numai prin experiență — ca de pildă faptul că există un singur soare și o singură lună în jurul pămîntului și așa mai departe."[173] Descartes a prefigurat, se pare, distincția lui Leibniz între *vérités de raison* și *vérités de fait* — realizare care nu are nimic extraordinar în sine, deoarece este o moștenire a teoriilor evidenței de la sfîrșitul Evului Mediu.[174] Dar Descartes pare să încadreze în rîndul celor dintîi legile fizicii — și cu atît mai mult matematica. El pare să insinueze că adevărurile eterne sunt analitice; în acest caz, rămînem doar cu satisfacția îndoielnică de a-l fi înțeles poate pe Descartes mai bine decît el însuși.

Dar să ne mai oprim o dată asupra exemplelor lui: întinderea ca unic atribut esențial al materiei; legile fizice. Ele nu se obțin, așa cum arată însuși Descartes, prin analiza termenilor, fiindcă sunt intuiții sau sunt bazate pe intuiții. Sunt apărate de principiul rațiunii suficiente. Chiar în pasajele menționate, Descartes ar fi vrut poate să spună că, întrucît intuim materia ca întindere, vidul este *pentru noi* o contradicție, și că Dumnezeu ar putea crea (cum, nu știm) materie fără întindere — să ne amintim că în acest fel explică Ockham transsubstanțierea —, dar nu și, o dată materia întinsă creată, să o creeze în vid. Cred, cu alte cuvinte, că Descartes nu a văzut principiul contradicției ca o intuiție fundamentală, ci ca o *condiție a intuițiilor* și a legăturii dintre ele. Chiar în pasajul citat, nu suntem obligați să îi atribuim lui Descartes opinia că Dumnezeu poate realmente crea lucruri absolut contradictorii[175], deși trebuie să admitem că limbajul este ambiguu.

Tocmai această ambiguitate îl plasează pe Descartes în curentul principal al istoriei distincției dintre necesitatea fizică și cea logică, și al discuției privind apartenența matematicii la una sau cealaltă. Separația kantiană aprioric între judecățile analitice și cele sintetice a fost pregătită în secole de discuții, începînd din Evul Mediu, vizînd adevăratele limite ale omnipotenței divine. Se pare că Descartes îi forțează, în fond, mîna lui Dumnezeu prin aceea că, în fiecare fază a creației, îi lasă (lui Dumnezeu) doar două alternative — una rațională și una irațională. Dumnezeu ar fi putut sau nu crea materia (întinderea). O dată creată, ar fi putut să o lase fără mișcare (și prin urmare nediferențiată), sau posedînd mișcare și fiind diferențiată. Mișcarea, la rîndul ei, putea fi regulată sau arbitrară și imprevizibilă. Dacă este regulată și previzibilă, atunci — *nulla alia ratione interveniente* — trebuiau să se formeze vîrtejuri, sistemul nostru solar și, finalmente și inevitabil, toate constelațiile mecanice ce alcătuiesc compușii anorganici și organici ai materiei în mișcare. Semnificația legilor naturii s-a schimbat. Ele au devenit schițe pentru construcția și reconstrucția naturii, *more geometrico*, dintr-un substrat omogen. Dumnezeu a construit-o; Descartes încearcă să o *reconstruiască*; și doar procedînd astfel va fi izbutit să înțeleagă creația.

Și matematica? Împotriva a ceea ce credea că este poziția carteziană, Leibniz a inclus teoremele matematice în rîndul necesităților logice. În mod curios, o privire mai atentă arată că s-a folosit cu precădere de principiul rațiunii suficiente pentru justificarea calculului infinitezimal. Kant a revenit la poziția care a fost, poate, și a lui Descartes, mai bine pregătit să o apere. Mai bine, dar nu îndeajuns. Numai după ce Gödel a demonstrat teorema de incompletitudine, putem spune că au existat motive întemeiate de a abandona viziunea matematicii drept amplă desfășurare de tautologii.

E. NEWTON ŞI LEIBNIZ

1. Newton şi Boyle despre lumile posibile

În timpul secolului al XVII-lea, un nou concept de „legi ale naturii" a conferit o urgenţă şi o vigoare reînnoite vechii şi aproape uzatei distincţii dintre puterile absolută şi rînduită ale lui Dumnezeu. Discuţiile metodologice asupra bazelor teoretice ale ştiinţei au devenit în secolul al XVII-lea un exerciţiu prelungit de reificare a categoriilor modale. Sensului teologic în care acest lucru era valabil în Evul Mediu, secolul al XVII-lea i-a adăugat semnificaţii noi: legile se refereau adesea la condiţii şi entităţi ideal-abstracte despre care se pretindea că, fără a descrie exhaustiv realitatea, erau constitutive oricărei descrieri a realităţii. A spune, o dată cu Cassirer, că funcţiile au luat locul substanţelor este adevărat şi fals în acelaşi timp.[176] Este adevărat că noţiunea de legi, sau de relaţii, a guvernat pînă acum felul în care erau concepute *relata* — elemente, particule sau subsisteme. Dar Boyle, Huygens şi Newton, spre deosebire de Leibniz, au susţinut existenţa entităţilor fizice nonrelaţionale; „legile", „regulile" şi „principiile" care guvernează aceste entităţi au fost obţinute printr-o nouă modalitate de abstractizare care pretinde justificări integrale ale „necesităţii" lor, justificări ce amintesc de, fiind totodată diferite de, echivalentele lor medievale. În Evul Mediu, a spune că Dumnezeu ar putea crea alte ordini ale naturii însemna în primul rînd că el ar putea crea alte lucruri sau alte specii şi genuri de lucruri. Dar începuturile fizicii moderne, apoi chimia, iar şi mai tîrziu biologia, au încetat să vadă clasificarea lucrurilor, oricît de precisă, ca ţel ultim al cunoaşterii naturii. Noile ştiinţe căutau condiţii generale — poate chiar apriorice — pentru toate entităţile posibile din natură. Iar aceste condiţii, indiferent dacă erau văzute din perspectiva fizicianului sau a teologului, trebuiau concepute ca necesare şi contingente în acelaşi timp. Folosind terminologia lui Kant, legile naturii trebuiau să se sprijine pe judecăţi sintetice apriorice.

Newton şi Leibniz au soluţionat dilema fiecare în felul său — dar tot teologic. Ambilor le este comună transformarea lui Dumnezeu într-un garant metodologic al raţionalităţii şi inteligibilităţii lumii. Într-un faimos pasaj din *Queries*, Newton apăra infinitatea spaţiului referindu-se la omnipotenţa lui Dumnezeu: „Şi întrucît Spaţiul este divizibil *in infinitum*, iar Materia nu se află cu necesitate în toate locurile, se poate de asemenea admite că Dumnezeu este în stare să creeze Particule de Materie avînd diverse Mărimi şi Forme, aflate în diverse Raporturi cu Spaţiul şi poate cu diferite Densităţi şi Forţe, iar prin aceasta să diversifice Legile Naturii şi să creeze felurite Lumi în felurite Părţi ale Universului. Eu, cel puţin, nu văd nici o Contradicţie în toate acestea." Cît de asemănătoare, şi totuşi diferite, sunt cuvintele lui Boyle:

> Dar dacă admitem, împreună cu unii filozofi moderni, că Dumnezeu a făcut şi alte lumi în afară de a noastră, este foarte probabil ca el să-şi fi etalat înţelepciunea multiformă foarte diferit în producţii. ... În acestea... putem presupune că alcătuirea sau cadrul originar în care arhitectul atotştiutor a aşezat la început părţile materiei lor era

> foarte diferit de structura sistemului nostru; pe lîngă aceasta... putem concepe posibilitatea existenței unei enorme deosebiri față de fenomenele și producțiile ulterioare observabile în unul din acele sisteme... deși tot ce trebuie să presupunem este că două sau trei legi ale mișcării locale pot să difere în lumile acelea necunoscute... Dumnezeu ar fi putut crea unele părți de materie a căror stare naturală să fie repausul [altfel spus, o lume aristotelică cu o *inclinatio ad quietem* alături de un univers atomist de corpuri aflate „în necontenită agitație"]... Iar legile de propagare a mișcării între corpuri nu pot să fie aceleași cu cele... din lumea noastră.[177]

Newton vorbește despre o simplă posibilitate; Boyle despre o stare de lucruri probabilă. Boyle pune accent pe diferența dintre lumile posibile, Newton pe ceea ce au în comun. Newton îi permite lui Dumnezeu doar să „modifice" legile naturii, Boyle îi permite să le schimbe. În structura atomică a materiei, Newton recunoaște necesitatea fizică a tuturor lumilor posibile; comparativ, Boyle era în mult mai mare măsură un „voluntarist".

Newton, cum reiese din pasajul citat mai sus, voia să considere posibile doar acele lumi capabile să coexiste cu a noastră chiar „în alte părți ale spațiului". Structura atomică a materiei este împărtășită de toate sistemele posibile. Este oare acest lucru adevărat și în ceea ce privește gravitația? Ea se întinde la infinit. Alt sistem în care $F = a \cdot m_1 \cdot m_2/r^n$, dar în care $a \neq g$ sau $n \neq 2$, ar trebui să fie situat la o distanță infinită de al nostru; altfel, forțele gravitaționale dintre acel sistem și al nostru (sau dintre două corpuri oarecare, unul din acel sistem, celălalt din al nostru) ar trebui să își asume două valori contradictorii. Dar poate că „densitatea" materiei poate fi modificată prin crearea unor atomi mai mici, modificînd astfel măsura masei și intensitatea forțelor gravitaționale, fără a modifica și legea în sine; în acest caz, alte sisteme posibile ar putea coexista cu al nostru la distanțe variabile și finite față de el. Cum am văzut, Newton credea că masa unui corp (din lumea noastră) depinde de numărul de atomi înmulțit cu volumul acestuia. Mai credea că Dumnezeu este realmente capabil să dividă atomii[178], și de aceea spațiul trebuie să fie „divizibil la infinit". Materia atomică și forțele sunt, în orice caz, atît purtătorii contingenței cît și ai necesității: ele intră în mod necesar în componența tuturor sistemelor posibile, deși acestea le permit un domeniu de variație infinit. Ele sunt matrice necesare în orice lume posibilă, avînd orice mărimi determinabile cantitativ.

Atomii și forțele garantează dualitatea necesitate–contingență, nu doar a lumii ca întreg, dar și în interiorul fiecărei lumi în parte. Newton știa la fel de bine ca Leibniz că acele „Corpuri care sunt fie absolut rigide, fie atît de moi încît sunt total lipsite de Elasticitate nu vor ricoșa unul din altul. Impenetrabilitatea le face doar să se oprească. Dacă două Corpuri egale se ciocnesc direct *in vacuo*, ele se vor opri în virtutea legilor Mișcării acolo unde se ciocnesc, pierzîndu-și complet Mișcarea și rămînînd în repaus, dacă nu sunt cumva elastice... dacă Elasticitatea lor este suficientă ca să ricoșeze cu un sfert sau cu trei sferturi din forța pe care o aveau la ciocnire, își vor pierde trei sferturi, sau jumătate, sau un sfert din Mișcare."[179] Newton nu caută să evite consecința conform căreia „cantitatea de Mișcare din lumea asta este totdeauna în scădere".[180] În fapt, Dumnezeu

trebuie să o completeze periodic pentru a menține în funcțiune mașinăria lumii. Newton nu avea nevoie de o lege de conservare a forței consumate pe o anume distanță, à la Leibniz[181], bazată pe presupunerea că toate corpurile sunt perfect elastice. Chiar dacă s-ar obține aceleași forțe fără nici o schimbare, sistemul, indiferent cît poate fi de rațional, e condamnat de la sine la colaps. Materia și forțele lui Newton sunt în același timp omogene și neechivoce, necesare și contingente. Modul de folosire sau de reificare a categoriilor modale este strict spațial-temporal: „posibil" este ceea ce poate fi realizat undeva și cîndva. Numai spațiul absolut și timpul absolut par să fie absolut necesare — așa zicînd, *de potentia Dei absoluta*.

2. Leibniz: necesitate și unitatea rațiunilor suficiente

Aceleiași dialectici a necesității și contingenței legilor naturii, căreia Newton îi dăduse o interpretare spațial-temporală aproape picturală, Leibniz i-a dat o interpretare pur conceptuală. Dacă universul nostru este „cea mai bună dintre toate lumile posibile" — lucru pe care îl susțin optimiștii și de al cărui adevăr se tem pesimiștii —, nici un alt univers posibil nu poate și nu va fi vreodată realizat. Există însă alte lumi posibile pe care Dumnezeu le-ar fi putut alege, dar nu a făcut-o și nici nu o va face vreodată, în virtutea „principiului celui mai bun"[182]. Privită superficial, această formulă simplă îi permite lui Leibniz să presupună, ca om de știință, deplina raționalitate a universului și să creadă în același timp în opțiunea liberă a unei divinități omnipotente. Dar avantajul pare să fi fost pierdut în momentul dobîndirii sale. Întrebarea pe care o putem pune, așa cum Aureoli și Ockham l-au întrebat odată pe Duns Scotus, se referă la statutul exact al „posibilelor" pur logice.[183] Este deosebirea dintre o simplă posibilitate logică și una reală, în așa fel concepută, încît cea dintîi să nu poată fi realizată nici de Dumnezeu de vreme ce el a făcut să existe universul nostru? Leibniz este din nou sfîșiat de porniri contradictorii și încearcă din nou să lege cei doi poli printr-un continuum. O „posibilitate reală", sau mai degrabă realitatea unei posibilități, nu este un concept lipsit de echivoc. Există, cum am văzut, infinit de multe grade de realitate, atribuite fiecare unei lumi posibile diferite. Pur logică este poate posibilitatea lumii celei mai puțin posibile. Gradul de „realitate al unei posibilități" este determinat, cum am putut vedea, de compatibilitatea sau interconectarea celui mai mare număr de singulare posibile. Timpul și spațiul sunt doar expresii derivate, nu constitutive, ale acestei compatibilități. Poate că un univers în care există o singură entitate — Dumnezeu, să zicem — este posibil chiar și acum; dar este cel mai puțin posibil în virtutea principiului rațiunii suficiente (PRS).

Am văzut mai înainte[184] că, alături de această interpretare *extensivă* a gradelor de realitate (care acoperă diferite lumi posibile), Leibniz rămîne credincios alteia — interpretarea *intensivă*: în interiorul universului *nostru* există un continuum de grade de realitate, de la relațiile pure la substanțele reale. Forța este mai reală decît spațiul și timpul; substanțele materiale (*vinculum substantiale*) sunt mai reale decît forțele. Dar sunt oare aceste două ordini ale realității cu

adevărat diferite? Cu cît o relație este mai abstractă, cu atît se potrivește mai multor lumi: Leibniz nu se exprimă astfel, dar aceasta rezultă aproape direct din concepția lui despre legile naturii, valabile în numeroase lumi posibile, pe cînd legile logicii (care, pentru Leibniz, sunt întotdeauna bivalente) sunt valabile pentru toate lumile posibile. Dar dacă vreodată ar fi ajuns să formuleze echivalența dintre ambele ordini ale realității, ar fi devenit inevitabil spinozist. Pentru a evita o asemenea soartă detestabilă, Leibniz a separat, cum am văzut, realitatea de existență; separare care ar eșua dacă realitatea lumilor posibile și realitatea relațiilor ar fi expresii interschimbabile. Probabil că Leibniz a dezvoltat interpretarea intensivă a relațiilor mai tîrziu decît pe cea extensivă, și niciodată nu s-a referit la problemă în mod direct. A putut totuși să recurgă la o teorie pe care nu a articulat-o niciodată pe deplin, deși elementele ei sunt cît se poate de prezente: mă refer la deosebirea în modul de deducere al legilor și principiilor din PRS. Principiul, am văzut, „pîndește" din fiecare ungher al gîndirii lui Leibniz; este întruparea credinței în ordinile contingente–necesare, deoarece „îl predispune pe Dumnezeu fără a-i impune". Încercarea noastră de a înțelege diferitele impulsuri și straturi ale sistemului lui Leibniz trebuie să își îndrepte în final atenția asupra acestui principiu.

Principiul rațiunii suficiente, care justifică toate necesitățile extralogice, are multe fațete; ele i-au îndemnat pe unii interpreți să presupună că ar fi vorba de două sau mai multe formule euristice independente, sau să îi asocieze alte principii, cel al perfecțiunii de exemplu.[185] Leibniz vorbea doar de două „principii mari" — noncontradicția și rațiunea suficientă. Cel puțin din punctul lui de vedere, Couturat avea dreptate să nu mai admită altele.[186] Numai dacă PRS este interpretat în sens foarte îngust — reprezentînd doar postulatul predicatului-în-subiect —, se poate pleda în favoarea independenței „principiului celui mai bun". Dar nu există nici o evidență textuală pentru o interpretare atît de îngustă și se poate lesne arăta că ea subminează intenția lui Leibniz. „Principiul celui mai bun" este dedus în același mod ca și cel al identității indiscernabilelor: „Dacă două lucruri incomparabile sunt la fel de bune, și nici unul dintre ele — în sine sau în combinație cu altele — nu are un avantaj asupra celuilalt, nici unul nu va fi produs de Dumnezeu."[187] Lumile posibile nu diferă de monadele din ele în ceea ce privește gradul de realitate sau motivul existenței. Într-adevăr, așa cum am văzut, gradele de perfecțiune sunt grade de realitate. PRS avansează desigur diferite *categorii* de motive în funcție de nivelul discursului. La nivel ontologic, el este atît criteriu de realitate (posibilitate *și* compatibilitate) cît *și* criteriu de alegere al lui Dumnezeu (existență). Acesta din urmă, în măsura în care este rezonabil (deși, la modul absolut vorbind, nu este necesar să fie), prezintă aceleași rațiuni ca și primul. La nivel epistemologic, PRS este un criteriu de obiectivitate a lumii fenomenale prin care stabilim gradul relativ de realitate (în sensul discutat) al reprezentărilor și constructelor noastre mentale. La nivel științific-metodologic, este un criteriu de alegere între ipoteze. În consecință, PRS apare fie ca principiu al predicatului-în-subiect, fie ca principiu al celui mai bun, sau al armoniei, al plenitudinii, al continuității, al economiei. Nivelurile diferite ale discursului folosesc argumente diferite.

3. Leibniz vs. Spinoza: raţiunea suficientă şi lumile posibile

Următoarea observaţie ne poate ajuta să croim un drum prin acest labirint de raţiuni. În timp ce formularea pozitivă a PRS este uniformă, dar banală — „fiecărui adevăr i se poate găsi o raţiune sau, cum se spune de obicei, nimic nu se întîmplă fără o cauză"[188] —, el se divide în două forme de negaţie care par aproape contradictorii. Dacă nu există raţiuni ca P să nu fie (sau să nu fie adevărat), P va fi: fiinţa însăşi este o raţiune, căci este „mai bună decît" nimicul. Dar dacă ar exista la fel de multe raţiuni ca P să fie pe cîte sunt ca P să nu fie, atunci nu va fi nici unul; sau, dacă Dumnezeu trebuie să aleagă între două posibilităţi la fel de bune dar incompatibile, nu va alege nici una.[189] Criteriul de evaluare a raţiunilor suficiente (Leibniz) nu poate consta aşadar dintr-un simplu calcul aritmetic; din punct de vedere aritmetic, nu este nici o deosebire dacă, pentru P sau $\sim P$, avem n raţiuni sau nici una. Situaţiile diferă însă în ceea ce priveşte natura negaţiei implicate în fiecare: dacă este determinată sau nedeterminată. Dacă afirmaţia sau aserţiunea lui P (un subiect, o stare, un eveniment, o proprietate, o propoziţie) nu implică negarea unui P_i, atunci însăşi consistenţa lui P_j este o raţiune a existenţei lui, căci fiecare posibilitate ascunde în sine un impuls către existenţă (*exigentia existentiae*). Dacă însă $P_j \equiv P_2$ — precum în legea pîrghiei —, atunci nici unul nu poate fi afirmat sau susţinut, căci (altă versiune a PRS) *nulla in rebus est indifferentia*.[190] Cu alte cuvinte, PRS îi conferă lui Leibniz o încredere vecină cu certitudinea absolută (dar nu logică) a faptului că natura nu cunoaşte două lucruri sau situaţii identice în toate privinţele.

Cum a arătat Curley[191], e posibil ca Spinoza să fi fost sursa lui Leibniz în această interpretare minimală a raţiunii suficiente:

> Fiecărui lucru trebuie să i se atribuie o cauză sau raţiune pentru care acesta există sau nu există. De exemplu, dacă există un triunghi, atunci trebuie să îi fie dată cauza sau raţiunea existenţei; dacă aceasta nu există, trebuie să îi fie dată cauza sau raţiunea care îi împiedică sau îi înlătură existenţa. Această cauză sau raţiune se află în mod necesar fie în natura lucrului respectiv, fie în afara lui. De exemplu, raţiunea pentru care nu există un cerc pătrat este indicată de însăşi natura cercului, şi anume prin aceea că presupune o contradicţie... Raţiunea pentru care un cerc sau un triunghi există nu rezultă din natura acestora, ci din ordinea universului corporal natural [în care, contrar lui Leibniz, materia este doar întindere]... Rezultă că un lucru există în mod necesar dacă nu poate fi dată o raţiune sau o cauză care să îi împiedice într-un fel existenţa [id necessario existens, cuius nulla ratio nec causa datur, quae impedit quo minus existat].[192]

La Spinoza, demonstraţia existenţei lui Dumnezeu are la bază această interpretare minimală a PRS, principiu care asigură şi dualitatea contingenţă–necesitate pentru modurile finite.[193] La Leibniz, PRS are o interpretare şi funcţii similare.

Existenţa în realitate a două lucruri identice este o imposibilitate fizică (în virtutea PRS). Dar nu este o imposibilitate în fizică. Abstractizarea ştiinţifică necesită uneori ajutorul unor presupuneri contrare realităţii, ca de pildă legea balanţei sau, în această privinţă, toate legile care guvernează lumea fenomenală. *Dacă* două corpuri identice s-ar afla la distanţă egală de punctul de sprijin, nici

unul nu va coborî: în lumea fenomenală, de dragul abstractizării matematice, presupunem o nonidentificare a indiscernabilelor (spațiul, ne amintim, nu este suficient pentru a distinge entitățile).[194] Omogenitatea materiei este altă abstracție similară.[195] Izolarea unui lucru sau a unui grup de lucruri din context pentru a-i studia comportamentul *ut per se est* este permisă și necesară — dar numai ca auxiliar de care să se dispună după ce treaba a fost făcută.[196] Continuînd analiza, acest lucru trebuie să fie adevărat și la nivel metafizic. Negațiile nedeterminate sunt ajutoare abstracte ale raționamentului. În realitate, a afirma P_1 înseamnă a exclude un P_2 concret — o monadă, o stare, o altă lume posibilă. În acest caz, fiecare determinare este *eo ipso* o negație. Leibniz susține o metodologie paradoxală: în fizică, construim noțiuni incomplete și le tratăm ca și cum ar fi complete; în metafizică, presupunem noțiuni complete, dar, întrucît știm că nu le avem, le tratăm ca și cînd ar fi incomplete. Deosebirea dintre aceste modalități de abstractizare justifică și problema pe care am ridicat-o la începutul prezentei secțiuni: cum poate Leibniz să evite identificarea celor două ordini ale realității? Realitatea este bineînțeles una. Dar atribuim „grade" uneia *sau* alteia din ordinile în care concepem realitatea, iar termenii acestora nu pot fi puși în corespondență biunivocă.

Pentru Leibniz, numai Dumnezeu garantează validitatea PRS. Dumnezeul lui Leibniz este un garant metodologic al raționalității perfecte a lumii. Găsim cu greu o mai bună redare a distanței dintre teologia medievală și filozofiile naturii din secolul al XVII-lea decît în modul de utilizare a aceleiași forme de gîndire — distincția dintre necesitatea fizică și cea logică. La teologii medievali, aceasta era finalmente sursa contingenței absolute a lumii. Chiar Toma, pentru care tot ce este creat de Dumnezeu trebuie să fie purtător de ordine, nu putea concepe o ordine mai bună: „care dintre lumile posibile urmează să existe" trebuie să fie o decizie complet arbitrară.[197] Dar aceasta, spune Leibniz, este imposibil în virtutea PRS. Trebuie să existe o rațiune pentru care universul nostru a fost creat; și prin urmare el trebuie să fie cel mai bun dintre toate lumile posibile.[198] Din sursă a tuturor contingențelor, Dumnezeu a devenit sursă a oricărei raționalități — garant metodologic că natura este complet inteligibilă. *Mutatis mutandis*, nici Newton nu a fost departe de această poziție.

Poziție care și-a avut costul ei. Spinoza a putut folosi PRS pentru a dovedi existența lui Dumnezeu fără să presupună ce trebuia demonstrat. Leibniz nu a fost în măsură să evite circularitatea. El avea nevoie de PRS pentru a dovedi existența lui Dumnezeu, dar valabilitatea principiului, și o dată cu el cea a unei mulțimi de alte principii care asigură inteligibilitatea naturii, rămîne la alegerea lui Dumnezeu. Pare să nu existe altă ieșire decît eliminarea lui Dumnezeu și propria afirmare a „rațiunii" ca rațiune suficientă sieși. Nimeni înaintea lui Hume nu a îndrăznit să o spună, și nimeni înaintea lui Kant nu a încercat să arate cum poate fi realizat acest lucru.

NOTE

1. Majoritatea referințelor sunt adunate în Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, p. 235 (*s.v. possibile*). Este limpede că Descartes își dezvoltă poziția în contradicție cu unele versiuni scolastice ale „ideilor eterne", necesare chiar lui Dumnezeu; v. *infra* n. 175 (Suarez).

2. Însuși Descartes folosește rareori termenii scolastici *potentia ordinata et absoluta*, ci cf. *Meditationes*, AT, 7:435; 8:2, 167 (*puissance ordinaire et extraordinaire*). Gassendi folosește termenul *ordinata–absoluta* în același sens inofensiv (deși „voluntarist"), și anume ca distincție comună între miracole și ordine: Osler, „Providence and Divine Will in Gassendi's views on Scientific Knowledge", pp. 549–560, în special 554 n. 23. Dacă dorința lui Descartes a fost să evite termenii întrucît ar îngădui unui răuvoitor să îi identifice poziția cu o controversată poziție teologică, lucrul a fost oricum făcut; cf. Caterus, AT, 7:25: „Deum negas posse mentiri aut decipere, cum tamen non desinit Scholastici qui illud affirment, ut Gabriel [!] Arminensis et alii, qui putant Deum absoluta potestate mentiri, hoc sit contra suam menteme, et contra quod creavit, aliquid hominibus significare." / Spui că Dumnezeu nu poate minți sau înșela, deși au existat Scolastici care să susțină acest lucru, cum au fost Gabriel [!] Armeanul și alții care consideră că Dumnezeu minte prin puterea-i absolută, dar că asta ar fi împotriva cugetului său și împotriva celor create de el pentru a da o anumită semnificație oamenilor. Mai tîrziu, în același secol, problema a fost mult dezbătută: Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1740) 4:56 (*s.v.* Rimini).

3. Spinoza, *Cogitata* 2.9 §2; referirea la distincția scolastică dintre *potentia absoluta* și *potentia ordinata* se găsește în §4. Dar poziția lui Spinoza în *Cogitata* a fost ambiguă (cf. *supra* II.F.1). O remarcabilă tentativă de a reconstrui sistemul lui Spinoza pornind de la moștenirea filozofică medievală se află în Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. Chiar dacă aprobăm fără rezerve această încercare, observăm că Wolfson neglijează puternica influență a scolasticii tîrzii asupra lui Spinoza, ca de pildă în cazul de față.

4. Spinoza, *Cogitata* 2.8, Van Vloten–Land, 4:217–219, în special 219 („Dividimus itaque *potentiam Dei* in *ordinatam* et *absolutam*." / Împărțim *puterea lui Dumnezeu* în *obișnuită* și *absolută*. /) Următoarea distincție între *potentia ordinaria* și *potentia extraordinaria* ține de domeniul *potentia ordinata*: ea face deosebire între ordinea imuabilă și cea schimbătoare. Dacă reprezintă mai mult decît o distincție teoretică, „verum hoc decernere Theologis relinquimus" / lăsăm în seama teologilor deslușirea acestui adevăr /.

5. *Infra* IV.B.3.

6. Spinoza, *Ethica* 1 prop. 35, Van Vloten–Land, 1:66.

7. Leibniz, *Théodicée*, GP, 6:50 (*nécessité géometrique* contra *nécessité physique* sau *morale*); GP, 6:32 (*absolue–morale*); *Testamen anagogicum*, GP, 7:278 (*déterminations géométriques–déterminations architectoniques*); *De rerum originatione*, GP, 7:303 (necesitate fizică ca necesitate relativă); *Principes de la nature*, GP, 7:603 (cf. 6:44; *impossibile* contra *inconveniens*); GP, 2:62 (două categorii *a priori*); *Nouveaux essais*, GP, 5:387 (certitude... physique–nécessité ou certitude métaphysique / certitudine... fizică–necesitate sau certitudine metafizică). S-a argumentat că distincția lui Locke între necesitatea „verbală, inconsistentă" și cea „serioasă, consistență (sau certitudine) reflectă distincția dintre aprioricul analitic și cel sintetic: Woolhouse, *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*, pp. 25–32, în special 27. Înțeleg în cel mai bun caz o premoniție a unei asemenea distincții: Leibniz, dimpotrivă, argumentează în favoarea ei prin forța „principiilor". La Locke, chiar alegerea cuvintelor arată dezinteresul lui pentru necesitatea „inconsistentă". V. și *supra* II.nn.215, 217 (necesitate; perseitate „simplă" și „fizică" în scolastica tîrzie).

8. *Supra* III.B.4.

9. Leibniz, *Théodicée* GP, 6:127: „que celle raison incline, sans nécessiter" / că acea judecată să se îndoiască fără să abdice /. Este semnul voinței în general, *ibid.*, p. 126: „Astra inclinant, non necessitant." / Astrele deviază, dar nu se apropie. / Cf. *ibid.*, p. 414; Scrisori către Arnauld, GP, 2:12, 14 (în legătură cu principiul predicatului-în-subiect), 56. Cf. *Textes inédits*, ed. Grua, p. 479 (necesitatea față de predispoziție precum ecuația exactă față de aproximație), și *supra* II.H.2.

10. Leibniz, *Monadologie* § 31, GP, 6:612: „Nos raisonnements sont fondées sur deux grands Principes." / Raționamentele noastre se bazează pe două Principii mari. / Cf. *supra* III.E.3.

11. Kant era conștient că datorează distincția dintre aprioricul analitic și cel sintetic celor două principii ale lui Leibniz: al contradicției și al rațiunii suficiente; a insistat contra lui Wolff și Baumgarten încă din prima critică asupra nederivabilității acestui ultim principiu din cel dintîi. G. Martin, *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*, pp. 83–88 (în special 87 ș. urm.), califică această autointerpretare drept „kühn" [îndrăzneață], deși „wohlfundiert" [bine fondată]. Cf. Latta, *Leibniz*, pp. 208–211.

12. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, pp. 59–83; pentru o discuție utilă a paradoxului, v. I. Scheffler, *The Anatomy of Inquiry*, pp. 295–326. Cum se știe, „paza" nu este o soluție, ci o conduită practică.

13. Goodman, *Fact*, pp. 17–27, 119–122.

14. *Supra* III.C.1 și *infra* n. 99.

15. *Supra* II.E.1.

16. Descartes, *Principia* 2.36–38, AT, 7:62–64. Cf. *supra* II.n.151 (Lucrețiu).

17. Leibniz, GP, 7:200: „Atque heac est radix contingentiae, nescio an hactenus explicatae a quaquam" / Iar aceasta este rădăcina contingenței — nu știu dacă a fost explicată de ceva pînă acum /; cf. GP, 6:127: „et c'est en cela que consiste la contingence" / și în aceasta constă contingența / (aici în sensul contingențelor viitoare).

18. *Supra* III. B.3.

19. *Supra* II.D.1, D.4 și II.n.122.

20. *Supra* II.D.1 și II.n.105.

21. „Sum certus evidenter de obiecto quinque sensuum et de actibus meis" / Sunt absolut sigur de obiectul celor cinci simțuri și de actele mele /: Scrisorile lui Nicolas d'Autrecourt către Bernard din Arezzo, în J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, anexa *6; *Exigit ordo executionis*, prol. 2, *Medieval Studies* I (1939): 184; Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt: A Study in 14th Century Thought*; A. Maier, „Das Problem der Evidenz", în *Ausgehendes Mittelalter* 2.367–418; *id.*, *Metaphysische Hintergründe*, pp. 390–398.

22. Reich, „Der historische Ursprung des Naturgesetzbegrifs", în *Festschrift für Ernst Kapp zum 70. Geburtstag*, ed. Diller și Erbse, pp. 121 ș. urm., a mers pe urmele acestei origini pînă la *foedera naturae* (Lucrețiu). Schramm a adus argumente în favoarea originii medievale: „Roger Bacon's Begriff vom Naturgesetz", în *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, ed. Weimar, pp. 197–207 (*lex naturae universalis* care predomină ca forță activă asupra acestei *natura particularis* a corpurilor); *supra* II.n.124. Milton, „The Origins and Development of the Concept of the 'Laws of Nature'", pp. 173–195, aduce argumente contra tuturor originilor clasice sau medievale ale termenului, dar evidențiază rădăcinile medievale ale „voluntarismului" și „nominalismului" ca fundal necesar. Recent, F. Oackley, *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, a încercat să opună dialectica testamentară *potentia absoluta–ordinata* principiului plenitudinii; în secolul al XVII-lea — susține el —,

Boyle și Newton aparțin dialecticii testamentare, iar Leibniz — principiului plenitudinii. Punctul meu de vedere, conturat în „The Dialectical Preparation for Scientific Revolutions", *The Copernican Achievement*, ed. Westman, pp. 177 ș. urm. și în alte locuri, este diferită: Leibniz și Newton sunt amîndoi moștenitorii distincției medievale, fiecare cu accentul lui. Cf. *supra* III.E.1, 2. Pandantul principiului plenitudinii nu este dialectica *potentia absoluta–ordinata*, ci principiul economiei (*supra* I.D., Kant). O importanță majoră prezintă tratarea discursului politic în cartea lui Oackley.

23. Jaeger, *Die Theologie*, pp. 1 ș. urm., 50 ș. urm. (Xenofan).

24. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, pp. 38–52.

25. Augustin, *DcD* 10.9 ș. urm., pp. 281 ș. urm.

26. *Babylonian Talmud, Avoda Zara* 55a; Rashi *ad. loc.* Mai enigmatic este *Hulin* 13a: „Străinii de aiurea nu sunt idolatri: ei urmează pur și simplu obiceiurile părinților." Despre semnificația și înțelegerea „idolatriei", v. Lieberman, *Yevanim ve yavnut be'erets yisrae* [Grecii și elenismul în Palestina israelită], pp. 236–252. Trebuie reținut că pasajul din *Hulin nu* a fost folosit de *tosafiștii* secolului al XII-lea în sprijinul deciziei de a nu situa creștinismul în categoria idolatriei.

27. Dimpotrivă, din cauza crezului monoteist, iudaismul părea primilor autori greci o religie „filozofică": Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I: *From Herodotus to Plutarch*, pp. 10 (Teofrast), 26–27 (Hecateu); Levy, *Olamot nifgashim* [Studii de elenism iudaic], pp. 15–59.

28. Origene, *Contra Celsium* 6.23, ed. Kötschau, p. 281; trad. Chadwick, p. 199. Cf. Andresen, *Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, pp. 226–228. Cf. *infra* n. 52.

29. Harnack, „Porphyrius gegen die Christen", în *SB der königlichen Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse I.* Literatură: *infra* IV.n.53.

30. Galenus a ridiculizat ideile lui Moise, căruia „i se părea îndeajuns să spună că Dumnezeu a vrut pur și simplu ordonarea materiei, și ea a fost numaidecît rînduită în modul cuvenit; căci el crede că totul este cu putință în cazul lui Dumnezeu, chiar dacă El ar dori să facă un taur sau un cal din cenușă. Noi însă nu afirmăm așa ceva; spunem că anumite lucruri sunt imposibile prin natura lor, iar Dumnezeu nici măcar nu încearcă să le înfăptuiască, ci alege pe cea mai bună dintre posibilitățile devenirii (ἐκ τῶν δυνατῶν γενέσθαι τὸ βέλτιστον αἱρεῖσθαι) Spunem așadar că Dumnezeu este cauza alegerii a tot ce este mai bun între produsele creației și selecționării materiei" — o formulare aproape leibniziană: Galenus, *De usus partum* II.14, trad. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, pp. 26–27; despre Celsus, v. *infra* n. 33. Dintre școlile clasice, singura care a acordat atenție ideii de omnipotență a fost cea stoică: Cicero, *De natura deorum* 3.92 (Poseidonios). Despre importanța forței în cosmologia lor, v. *supra* II.B.3.

31. Augustin, *Contra Faustum Manichaeum* 26, p. 480: „Deus autem, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit." / Însă Dumnezeu, creatorul și întemeietorul tuturor lucrurilor din natură, nu face nimic împotriva naturii. /

32. *Sapientia Salomonis* 12.18 (citat, de ex., de Petrus Damiani, *De divina omnipotentia*, pp. 599–600).

33. Origene, *Comm. ser. in Matt.* 95, Migne, *PG* 13 :1716: „quoniam in quantum ad potentiam quidem Dei omnia possibilia sunt sive iusta sive iniusta, quantum autem ad iustitiam eius... non sunt omnia possibilia" / fiindcă, potrivit puterii lui Dumnezeu, toate lucrurile, fie drepte, fie nedrepte, sunt desigur posibile, însă, potrivit spiritului său de dreptate, nu toate lucrurile sunt posibile /. Cf. *Contra Cel.* 3.70, 5.25; *De principiis* 2.9.1, 4.4.8; Rusinus, *De fide* 17, *PL* 21 :1131: „... impie Origenes ac nefarie fassus est, qui sic dixit: Non omnia quae voluit Deus fecit, sed ea tantum quae potuit continere et comprehendere"

/ Origene a vorbit cu necredință și ticăloșie, spunînd: Dumnezeu nu le-a făcut pe toate pe care le-a voit, ci numai pe cele pe care le-a putut cuprinde și înțelege / (citat în Origene, *De principiis*, ed. Görgemanns și Karpp, p. 400). Cf. și R.M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, pp. 127–134.

34. Grigore din Rimini, *Lectura super primum et secundum sententiarum* I. d.42–44 q.1 a.2, ed. Trapp și Marcolino, 3:368: „Huic distinctioni satis concordat alia antiqua, qua dictum est quod quaedam deus non potest de iustitia, quae potest de potentia." / Această distincție se potrivește în bună măsură cu alta, antică, în care se spunea că cele pe care Dumnezeu nu le poate [făptui] după dreptate le poate [făptui] după putință. / Formula a fost folosită la începutul secolului al XIII-lea de Praepositinus din Cremona: Grondziel, „Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales", p. 31 n. 2.

35. Anderson, „Divine Governance, Miracles, and Laws of Nature in the Early Middle Ages: The De Mirabilibus Sacrae Scripturae", în special pp. 80–107; MacGinty, va edita curînd „The Treatise De Mirabilibus Sacrae Scripturae" în *Corpus Christianorum*, înlocuind ediția inutilizabilă a lui Migne.

36. Damiani, *De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis*, în *Lettre sur la tout-puissance divine*, ed. Cantin, pp. 384–489; 410–418 (consecințe deterministe ale concepției contrare); cf. Courtenay, „The Dialectic of Divine Omnipotence", în *Covenant and Causality in Medieval Thought*, pp. 2–3; Oackley, *Omnipotence*, pp. 42–44; Enders, *Petrus Damiani und die weltliches Wissenschaft*, pp. 16 ș. urm., în special 17 n. 1.

37. Aristotel, *Etica nic.* Z2.1139b.7–11 (referitor la Platon, *Nomoi* 934ab; *Illias* 24.550–551, 522–524). Trebuie amintit că în altă parte Aristotel insistă asupra „necesității" contingentelor trecute (discuția despre bătălia navală de mîine). Despre Porphyrios, v. Grant, *Miracle*, p. 131.

38. Damiani, *De divina omnipotentia*, ed. Cantin, pp. 428 ș. urm., 474–478. În afară de aceasta, Damiani se referă și la o versiune specială a unui argument *non decet*: este mai pe măsura lui Dumnezeu să creeze ceva din nimic decît să preschimbe ceva în nimic; iar ceea ce este și nu este — este atît rău cît și inexistent (*ibid.* pp. 434, 436 ș. urm.).

39. Anselm de Canterbury, *Proslogion* 7, în *Opera omnia*, ed. Schmitt, 1:105–106: „Sed omnipotens quomodo es, si omnia non potes? Aut si non potest corrumpi nec mentiri nec facere verum esse falsum, ut quod factum est non esse factum...? An haec posse non est potentia, sed impotencia?" / Dar cum de e atotputernic dacă nu le poate pe toate? Iar dacă nu poate să strice, să mintă și nici să preschimbe adevărul în minciună, sau ca ceea ce e făptuit să nu fie făptuit...? Oare această putere nu e de fapt neputință, și nu putință? / Cf. Petrus Lombardus, *Sent.* I d.42 c.2, 1:260, și Funkenstein, „Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemics in the 12th Century", pp. 129–131; Courtenay, „Necessity and Freedom in Anselm's Conception of God", pp. 39–64.

40. Anselm de Canterbury, *Cur Deus homo* 1.12; cf. 2.17; ed. Schmitt, 2:80, 123.

41. *Infra* IV.C.2. Despre influența *Kalam*-ului, v. și Courtenay, „The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism", pp. 77–94.

42. Maimonide, *Moreh nevukhim* 2.29; cf. *Guide of the Perplexed*, trad. Pines, p. 346. Cf. A. Ravitsky, „Keifi koach ha'adam-yemot hamashiach bemishnat harambam", în *Meshichiyut ve'eschatologia*, p. 217 și n. 67; Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, pp. 28–35.

43. Alexander din Hales, *Summa theol.* p.1 inq.1 tr.4 q.III c.4, 1:236: „Ad hoc, nihil temere asserendo... quod, si potentia Dei concipiatur ab anima absolute, non poterit anima determinare nec capere infinitum pelagus suae potestatis. Sed cum anima speculatur divi-

nam potentiam ut ordinatam secundum conditionem potestatis, veritatis, bonitatis, dico quod possible Deo est quod posse potentiae est et non potest quod est impotentiae [aceasta a fost formula lui Anselm: *supra* n. 39]. Secundum hic dixerunt... quod quia contradicit suae potentiae vel veritati vel bonitati, potentiae maiestatis non conveniret ut faceret maiorem se; item, veritati eius contradiceret facere de eodem simul esse et non esse [generațiile următoare vor subsuma această imposibilitate mai curînd la *potentia absoluta* decît la *ordinata*]; item, bonitati eius contradiceret damnare Petrum et salvare Iudam et peccare." / La aceasta afirm cu temei... că sufletul nu ar putea să limiteze și nici să cuprindă infinita întindere a puterii sale dacă puterea lui Dumnezeu s-ar naște din suflet în mod absolut. Dar, de vreme ce sufletul percepe puterea divină ca pe una ordonată potrivit condiției puterii, adevărului și bunătății, afirm că Dumnezeu poate ceea ce aparține putinței sale și nu poate ceea ce aparține neputinței sale [...]. Potrivit cu aceasta, s-a afirmat... că nu e caracteristic puterii sale să sporească, deoarece contravine atît adevărului, cît și bunătății puterii sale; la fel, dacă ar face ca același lucru să fie și să nu fie în același timp, [aceasta] ar contraveni adevărului său [...]; tot astfel, ar contraveni bunătății sale să-l condamne pe Petru, să-l salveze pe Iuda și să păcătuiască.

44. Toma d'Aquino, *Summa theol.* 1 q.25 a.5 ad primum: „quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse *secundum potentiam absolutam.* Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra [a.3, unde condiția de *factibile* se arată a fi *non repugnantia terminorum*] dictum est. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere *de potentia ordinata.*" / Se spune că Dumnezeu poate, *potrivit puterii absolute*, ceea ce este atribuit puterii considerate a fi în raport cu sine. Și de acest fel este acel lucru în care rațiunea ființei poate fi salvată, cum [...] s-a spus mai sus. Ceea ce însă e atribuit puterii divine potrivit cu ceea ce urmărește puterea voinței drepte — despre aceasta se spune că Dumnezeu o poate face *după puterea rînduită.* / *De potentia* q.1 a.5: „Ad quintum dicendum quod absolutum et regulatum non attribuuntur... nisi ex nostra consideratione: quae potentiae Dei in se consideratae, quae absoluta dicitur, aliquid attribuit quod non attribuit ei secundum quod ad sapientiam comparatur, prout dicitur ordinata." / Pentru a rosti cel de-al cincilea principiu pe care ei nu-l socotesc un atribut absolut și regulat... decît ca rezultat al judecății noastre: această putere a lui Dumnezeu considerată în sine, numită absolută, are și alt atribut care nu i se atribuie potrivit rațiunii în măsura în care [aceasta] este numită rînduită. / În ambele texte, distincția nu joacă un rol proeminent în elucidarea numeroaselor semnificații a ceea ce este posibil pentru Dumnezeu; ea apare, dacă tot a venit vorba, nu în *responsio*, ci în răspunsul la o anumită obiecție.

45. Toma d'Aquino, *Summa theol.*, *ibid.* resp.: „Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere..."; *ibid.* ad tertium: „Unde, licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem." / De unde [rezultă că] înțelepciunea divină nu este supusă unei anumite succesiuni stabile a lucrurilor, încît să nu poată genera din ea însăși nici un alt curs al evenimentelor... De unde [rezultă că], chiar dacă pentru lucrurile de acum nu ar fi bun și potrivit nici un alt curs, Dumnezeu ar putea să facă alte lucruri și să le impună acestora altă ordine. *Quaestiones disputatae I, De potentia* q.1 a.3 ad 8: „ars Dei non solum se extendit ad ea quae facta sunt, sed ad multa alia. Unde quando in aliquo mutat cursum naturae non propter hic contra artem suam facit." / Arta lui Dumnezeu se extinde nu numai asupra lucrurilor făcute, ci și asupra multor altora. De unde [rezultă că], ori de cîte ori el modifică cursul naturii, nu o face împotriva artei sale. / *Ibid.* q.1 a.5: „... [divina bonitas] potest manifestari per alias creaturas et alio modo *ordinatas*" / ... [bunătatea divină] se poate manifesta și la alte

creaturi, chiar la cele rînduite diferit /; Cf. *De potentia* q.6 a.1 ad 12: „ars divina non totam se ipsam explicat in creaturarum productione" / arta divină nu se explică pe de-a-ntregul în producerea creaturilor /. V. și Courtenay, „Dialectics", p. 9.

46. *Summa theol.* 1 q.25 a.6 ad 3; *De potentia* q.1 a.5 ad 15: „illud quod facit, est optimum per ordinem ad Dei bonitatem; et ideo quiquid aliud est ordinabile... est optimum" / ceea ce face este cel mai bun lucru după ordinea ce ține de bunătatea lui Dumnezeu; și astfel, tot ce poate fi ordonat... este cel mai bun. Robert Holcot, *In quatuor Libros Sent.* II q.2, S: „Tertio dico quod deus non posset facere optimum quod potest facere: quid quocumque bono dato deus potest facere melius." / În al treilea rînd, spun că Dumnezeu nu ar putea să facă cel mai bun lucru pe care îl poate face: un lucru, oricît [ar fi] de bun, Dumnezeu îl poate face și mai bun. / Holcot preia de la Ockham o mare parte din cele spuse aici despre pluralitatea lumilor. Despre deosebirile dintre concepțiile lui Ockham și ale lui Toma, v. *infra*; dar cît privește întrebarea dacă vreuna din lumile posibile este cea mai bună, Holcot deduce consecința corectă din ambele poziții. Toma nu folosește nici el de bunăvoie termenul „infinit".

47. *De potentia* q.3 a.17 resp. Cf. *infra* IV.C.2 (contingența la Maimonide).

48. Scotus, *Ordinatio* 1 d.39 q.u. n. 14, în *Opera omnia*, ed. Balič, p. 6: „Nulla causatio alicuius causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare, et hoc ponendo in prima causa perfectam causalitatem, sicut catholici ponunt." / Nici o cauzalitate proprie unei cauze nu poate salva contingența dacă nu s-a stabilit drept cauză primă ideea de a cauza în mod nemijlocit și contingent; și, prin stabilirea acestui principiu de cauză primă, se instituie cauzalitatea perfectă, cum [spun] catolicii. / *Faptul că* în lume există contingență poate fi dovedit numai *a posteriori*: *Report. Paris.* 1 d.40 n. 6 (*Opera omnia*, ed. Wadding, II: 220–222); cf. Gilson, *Scot*, pp. 327–328.

49. Scotus, *Ordinatio* 1 d.44 q.u., 6:363 ș. urm.; Miethke, *Ockhams Weg*, pp. 145–149; Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der Scholastischen Lehrentwicklung*, pp. 68 ș. urm.; Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, pp. 13–17.

50. „Sed et quod principi placuit, legis vigorem, cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit" / Dar ceea ce îi era principelui pe plac, și anume puterea legii împreună cu legea regală, privitoare la autoritate, poporul i le-a acordat, iar pe lîngă acestea întreaga lui autoritate și putere /: Inst. 1.2.6; G.1.5; Dig. 1.4.31; formularea originală a lui Ulpian a fost probabil: „Quod principi placuit legis habet vicem, utpote cum lege quae de imperio eius lata est populus et hanc potestatem conferat." / Ceea ce este pe plac principelui are valoare de lege, întrucît, prin legea promulgată cu privire la autoritate, poporul îi conferă și această putere. / Cf. F. Schulz, „Bracton on Kingship", p. 145. Se pare de asemenea că termenul *lex regia* (mai curînd decît *imperatoris*) nu este anterior secolului al III-lea. Și nici nu a existat inițial o legătură între această doctrină și concepția de origine răsăriteană a regelui ca νόμος ἔμψυχος [lege întrupată]: Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, pp. 130–136. Despre situația monarhiei în Evul Mediu, v. și Wilks, *The Problem of Sovereignity in the Later Middle Ages*, p. 154 (și n. 1); Tierney, „The Prince is not Bound by the Laws", pp. 388 ș. urm.; Miethke, *Ockhams Weg*, p. 146 n. 33, observă că Scotus acceptă doctrina fără restricții. Cea mai faimoasă (și totodată prima) restricție medievală este cea a lui Manegold din Lauterbach, care vedea monarhia revocabilă de oamenii care au conferit-o: MG, LdL, 1:365, 391 (cap. 30, 67); despre utilizarea termenilor *potentia absoluta–ordinata* în discuțiile politice ulterioare, v. Oakley, *Omnipotence*; *id.*, „Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition, pp. 65–83; Courtenay, „Dialectics", pp. 10–13.

Un produs interesant al acestei interpretări politice este Abarbanel (sfîrșitul secolului al XV-lea), care își dezvoltă teoria despre monarhie folosind aceiași termeni — *mukhlat* (absolută) în opoziție cu *mugbal umesudar* (rînduită); *Perush hatora* la 1 Sam. 8:4 ș. urm. Contra lui Paulus din Burgos (de la care și-a împrumutat terminologia) el susține că, întrucît contractul social este absolut obligatoriu și nu lasă loc vreunei opoziții, monarhia poate debuta constituțional, dar este predestinată să devină absolută. E mai bine să nu existe deloc regi, iar „legile cu privire la monarhie" din Deuteronom sunt doar ipotetice.

51. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism, passim*; Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der ockhamistischen Tradition.*

52. William Ockham, *Quodlibeta septem* 6.q.1; *Opus nonaginta dierum* c. 95 (*Opera politica* 2:719–724); Miethke, *Ockhams Weg*, pp. 150–156; Leff, *Ockham*, pp. 15–17, 455–468. Despre influențele formulărilor lui Scotus și Ockham asupra lui Gabriel Biel, v. Oberman, *The Harvest*, pp. 30–56 ș. *passim*; Bannach, *Die Lehre*, pp. 17–25.

53. Franciscus de Mayronis, *In quatuor libros sententiarum* 1 d.43–44 q.6. p. 126v.c–f. El se referă la diferitele moduri de vorbire (*modi dicendi*) privind respectiva distincție. Bonaventura, *Breviloquium* 1.7 (*Opera omnia*, ed. Quaracchi, 5:216a) distingea numai trei sensuri („secundum actum"; „secundum aptitudinem ex parte creaturae"; „secundum aptitudinem ex parte solius virtutis increatae" / potrivit faptei, potrivit aptitudinii creaturii, potrivit aptitudinii fiecărei virtuți încreate): al treilea, cum observă Miethke (*Ockhams Weg*, p. 143 n. 24), subsumează ceea ce mai tîrziu a fost inclus în *potentia ordinata.* Al doilea sens coincide cu cel dat de Franciscus de Mayronis chiar în formulare. Din concluzie rezultă că acesta din urmă favorizează sensul al treilea; prin urmare, putem considera diferitele sensuri ca reprezentînd în realitate diferite opinii.

54. Toma d'Aquino, *De potentia* q.1 a.3 ad 1.

55. Toma d'Aquino, *De potentia* q.3 a.7 ad 16; cf. Hochstetter, *Studien*, pp. 12–26, în special 17 ș. urm. (Ockham); Boehner, *Ockham: Philosophical Writings*, pp. XIX–XXI; Denifle, *Chartularium*, nr. 473 §43 (p. 546): „Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis" / Deoarece principiul prim nu poate fi cauza diverselor fapte enumerate mai jos dacă nu sunt mediate de alte cauze /; cf. §60; Miethke, *Ockhams Weg*, p. 157; Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, pp. 37–38 („Postulat der Unmittelbarkeit").

56. Toma d'Aquino, *De ente et essentia* c.2, ed. Roland-Gosselin, pp. 10–11: „Materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, que sub determinatis dimensionibus considerata." / Nu materia percepută oricum reprezintă principiul individuației, ci doar materia marcată. Și numesc materie marcată cea gîndită în dimensiuni determinate. / Cf. *ibid.* c.5 (inteligențe separate) și *Summa theol.* 1 q.3 a.2 ad 3, precum și *infra* n. 59.

57. În Evul Mediu, această doctrină era considerată a lui Aristotel, cum mai cred și azi mulți interpreți ai lui. De mai multă prudență a dat dovadă Anscombe, „The Principle of Individuation", în *Articles on Aristotle* 3: *Metaphysics*, ed. Barnes et al., pp. 88–95. Într-adevăr, „afirmația că materia este principiul individuației nu înseamnă că identitatea unui individ constă în identitatea materiei sale". Dar considerarea materiei ca principiu al individuației nu se bazează doar pe *Metafizica* Z7.1033b24. Aristotel susține că materia este sursa contingenței și că este responsabilă pentru deviațiile de la forma normativă (monștri) — de ex. *De gen. anim.* Δ3.778b16–18. Materia, prin urmare, este sursa particularizării *sub infima species*; prin extrapolare, putem spune așadar că este sursa individuației. La fel de adevărat este însă că „principiul individuației este o expresie care „nu are echivalent... la Aristotel" (Anscombe, „Principle"). Cf. *supra* II.H.3 și *infra* IV.C.2.

58. *Supra* n. 46; cf. *infra* n. 97.

59. Toma d'Aquino, *Quaest. disp. IX: De veritate* q.2 a.5 resp.: „Et ideo simpliciter concedendum est quod Deus singularia cognoscat... Ad cuius evidentiam sciendum, quod scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiae artificis... Artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam habet apud se secundum quod ipsam producit... Omnis autem forma de se universalis est; et ideo aedificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali... Sed si forma artis esset productiva materiae, sicut est formae, per eam cognosceret artificiatum et ratione formae et ratione materiae. Et ideo, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsam secundum naturam universalem, sed etiam in quantum est singulare quoddam. Unde, cum ars divina sit productiva non solum formę, sed materiae, in arte sua non solum existit ratio formae, sed etiam materiei." / Și de aceea, trebuie admis pur și simplu că Dumnezeu cunoaște fiecare lucru în parte... Cunoașterea evidenței acestui lucru, cum că există o știință divină pe care o are despre lucruri, se poate compara cu arta unui artizan... Însă artizanul își cunoaște produsul artizanal numai după forma artei pe care o practică, potrivit cu ceea ce ea însăși are ca efect... Întreaga formă este universală în sine; și de aceea cel ce construiește prin artă cunoaște desigur la modul general... Dar dacă forma artei ar fi producătoare de materie, așa cum produce formă, prin ea ar cunoaște produsul, rațiunea formei și rațiunea materiei. Și de aceea, de vreme ce principiul individuației este materia, nu numai că o cunoaște potrivit naturii universale, dar chiar în măsura în care e ceva aparte. De unde [rezultă că], de vreme ce arta divină este producătoare nu numai de formă, ci și de materie, în arta sa nu numai că există o rațiune a formei, dar și una a materiei. / Cf. *De veritate* q.8 a.11 resp. (îngeri); *Summa theol.* 1 q.14 a.11: „unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas... sed etiam usque ad materiam... necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur" / de unde [rezultă că], de vreme ce virtutea activă a lui Dumnezeu se extinde nu numai la forme... ci pînă la materie... e necesar ca știința lui Dumnezeu să se extindă la fiecare lucru în parte individualizat prin materie /. Intelectul divin ca *ars factiva*, înțelegerea pe care o are Dumnezeu pentru ce produce *sicut artifex intelligit artificium* este loc comun; de ex. Graiff, ed., *Siger de Brabant: Questions sur la Métaphysique* 2.16, p. 71.

60. De ex. Guillaume d'Auvergne: Moody, *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic: Collected Papers 1933–1969*, pp. 26–27, 78–80. S-ar putea spune că este o tradiție neoplatoniciană; desigur că în *Fons vitae* (Ibn Gabirol) cauza particularizării este văzută mai curînd în formă decît în materie. La urma urmei, însuși Plotin așază uneori un principiu rațional la baza singularității: Rist, *Plotinus*, pp. 109–111; *id.*, „Forms of Individuals in Plotinus", pp. 223–231.

61. Denifle, *Chartularium* 1.473, pp. 543–555, nn. 27, 79, 81, 96, 97, 191.

62. De ex. Henric din Gent, *Quodlibeta* 5 q.8, 1:246b: „... in formis creatis specificis, ut specificae sunt, ratio individuationis ipsarum... est negatio, qua forma... ut est terminus factionis, facta est indivisa omnino in suppositis et individualis et singularis privatione omnis divisibilitatis per se et per accidens et a qualibet alia divisa. Quae negatio... [est] duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem." / ... în formule specifice create, în măsura în care sunt specifice, rațiunea individuației lor... este negația. În măsura în care există în această formă un capăt al făptuirii, ea devine pe de-a-ntregul nedivizată în ipotezele individuale și singulare prin eliminarea oricărei divizibilități, prin sine și prin accident, dar e divizată de oricare altă [negație]. Această negație [este] dublă, fiindcă îndepărtează din interior orice pluralitate și diversitate, iar din exterior orice identitate. / Scolasticii din secolul al XIV-lea distingeau patru solutii în legătură cu individuația: prin materie, prin formă, prin negație,

prin cantitate; de ex. Ioannes de Bassolis, *In secundum sententiarum quaestiones* d.12 q.4 ş. urm., 76rb–84vb — una dintre cele mai limpezi expuneri (din punct de vedere scotist).

63. Contra lui Toma, Scotus susţine că, dacă materia ar fi un principiu de individuaţie, aceasta ar duce la o doctrină discreditată conform căreia accidentele individualizează (*Ordinatio* 2 d.3 q.4n. 111, 7:446). Contra lui Henric din Gent, el susţine că trebuie să existe un principiu pozitiv complementar quidităţii unui lucru (*Ordinatio* 2 d.3 q.6 n. 15). Termenul *haecceitas* a fost rareori folosit de Scotus, fiind însă răspîndit printre adepţi. El nu vorbeşte deloc despre o formă individuală, la el individualitatea *nu* este o natură comună sau o quiditate. Pentru un excelent rezumat, v. M.M. Adams, „Universals in the Early Fourteenth Century", în *CHM*, pp. 412–417.

64. Deosebirea dintre cunoaşterea singularelor şi cunoaşterea singularelor ca existenţi nu a fost îndeajuns subliniată în literatura despre originile şi cariera cunoaşterii intuitive. Scotus nu este ambiguu: *Report. Paris.* 4 d.45 q.3, 14:575: „Cognitio intuitiva non est tantum singularis, inquantum est cognitio intuitiva, sed essentialiter est ipsius naturae existentis ut existens est." / Cunoaşterea intuitivă nu e atît singulară, în măsura în care este o cunoaştere intuitivă, ci ţine esenţialmente de însăşi natura existentului ca existent. / Cf. *Opus Ox.* 3 d.14 q.3; *Ordinatio* 2 d.3 p.2 q.2, 7:553; şi Day, *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*, pp. 65 ş. urm.; Tachau, „Vision and Certitude", pp. 22–23; Boler, „Intuitive and Abstractive Cognition", în *CHM*, pp. 465–466. Tradiţii mai vechi, în special franciscane, afirmau cunoaşterea nemijlocită a singularelor: Matteo d'Aquasparta, Robert din Marston, Richard din Middleton (Überweg şi Geyer, *Grundriss* 3:483–489); Matteo menţionează chiar unele *species singulares*: *Quaest. disp.*, ed. Quaracchi, p. 309. Altă tradiţie, tot franciscană, a dorit să anuleze *species intelligibiles* (Tachau, „Vision and Certitude", pp. 10–26; Godefroid de Fontaines, Henric din Gent, Petrus Olivi). Numai după Scotus s-au putut întîlni cele două tradiţii (William Ockham) — căci el a orientat problema către cunoaşterea „nu doar a singularelor, ci a singularelor ca existenţi"; iar Tachau, „The Problem of *Species in Medio* at Oxford in the Generation after Ockham", pp. 394–443, a arătat că anularea speciilor inteligibile a continuat să fie separabilă de postulatul cunoaşterii intuitive şi după aceea.

65. William Ockham, *Sent.* 1 d.29 q.4 D; 2 d.2 q.4 Q, p. 115. Acesta este, bineînţeles, doar unul din argumentele lui contra reificării universaliilor; celelalte sunt de ordin semantic, logic şi epistemologic; Leff, *Ockham*, pp. 104–123; Miethke, *Ockhams Weg*, pp. 160–161; Adams, „Universals", pp. 417–422 (critica lui Scotus), 434–439; Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, pp. 109–110. Prioritatea epistemologică şi ontologică a singularelor: Vignaux, *Nominalisme au XIV^e siècle*, pp. 11–45.

66. *Sent.* 1 d.2 q.6 Q: „Quaelibet res extra animam se ipsa est singularis... Nec est quaerenda aliqua causa individuationis... sed magis esset quaerenda causa quomodo possibile est aliquid esse commune et universale." / Orice lucru în afara sufletului este în sine aparte... Şi nu trebuie căutată altă cauză a individuaţiei... ci mai degrabă ar trebui să se caute cauza prin care e posibil să existe ceva comun şi universal. / Impresia mea este că formularea lui Ockham se apropie de cea a lui Aureoli: „Quaerere aliquid, per quid res... singularis sit, nihil est quaerere. Hoc enim quaerere est... quod faciat eam particularem." / A căuta ceva prin care lucrul... să fie singular înseamnă a nu căuta nimic. Merită să cauţi... ceea ce face [lucrul] particular. / (Aureoli optează pentru cantitate.) Petrus Aureoli, *Sent.* 2 d.9 a.3, p. 112bD; cf. P.R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli*, pp. 159–170, în special 160 n. 1.

67. *Summulae in libros Physicorum* 1, 14, p. 18b; Moser, *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham*, p. 44. Moser (precum mai tîrziu Shapiro), analizînd conceptul de materie şi alte aspecte ale filozofiei naturale la Ockham, se baza în primul

rînd pe *Summulae*; pentru o analiză mai amănunțită și mai profundă, cf. Goddu, *The Physics of William of Ockham* (despre materie: pp. 95–111).

68. Hochstetter, *Studien*; Day, *Intuitive Cognition*; Miethke, *Ockhams Weg*, pp. 163–192; M.M. Adams, „Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism in William of Ockham", pp. 389–398; Boler (*supra* n. 64); Goddu, *Physics*, pp. 23–51.

69. *Supra* III.C.2.

70. Pentru o scurtă istorie, cf. Blumenberg, *Die Legitimität*, pp. 113–125 (120 ș. urm.: Ockham); Dick, *Plurality of Worlds*, pp. 23–43 (31–35: Ockham).

71. Elders, *Aristotle's Cosmology: A Commentary on De Caelo*, pp. 137–149; Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, pp. 222–249 (primul mișcător și sufletul lumii).

72. *Summa theol.* 1 q.47 a.3. Întrebarea lui Petrus Lombardus — dacă Dumnezeu ar fi putut crea o lume mai bună — se află în *Sent.* 1 d.44 c.1; cf. Toma, *Summa theol.* 1 q.25 a.6. Compararea lumii cu un instrument muzical — „sicut, si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur proportio ordinis" / cum că, dacă o singură coardă ar fi întinsă mai mult decît e necesar, s-ar altera proporția armoniei — apare și la Hervaeus Natalis, *In quatuor Libros Sententiarum commentaria* d.41 a.1, p. 170a.

73. *Sent.* 1 d.44; Goddu, *Physics*, pp. 60–75 (în legătură cu semantica lumilor posibile); Funkenstein, „The Dialectical Preparation", pp. 193–198.

74. *Supra* n. 65.

75. Nu este întru totul corect să spunem că principiul îi permite lui Ockham să definească pentru totdeauna că un lucru există și ce anume este; mai curînd îi permite să identifice constructele care *nu* sunt lucruri, întrucît nu pot fi gîndite separat de alte entități.

76. Boehner, „The Realistic Conceptualism of William of Ockham", în *Collected Articles on Ockham*, pp. 156–174, în special 161–162.

77. Hochstetter, *Studien*, pp. 55–56, a recunoscut faptul că ambele probleme erau corelate — cunoașterea nonexistenței unui singular și *notitia intuitiva de rebus non existentibus*.

78. Ockham, *Quodlibeta* 3 q.3, în *Philosophical Writings*, ed. Boehner, pp. 128–133; Boehner, „The Notitia Intuitiva of Non-Existents According to William Ockham", în *Collected Articles*, pp. 268–300; și literatura citată. Ockham a separat ceea ce Scotus unise: noțiunea de singular și cea de existent. Însă credința lui în legătura cauzală dintre existent și cunoașterea intuitivă care duce la judecata existențială pozitivă este atît de puternică, încît nu se poate concepe una fără alta, și nici *de potentia Dei absoluta*. În cursul natural al evenimentelor, doar un existent este apt să-și cauzeze cunoașterea intuitivă; *de potentia eius absoluta* poate fi cauzată de Dumnezeu, *fără* ca vreodată (dacă este vorba de o cunoaștere pur intuitivă, iar nu de o iluzie) să cauzeze o judecată existențială greșită. Într-un asemenea caz, Dumnezeu, mai degrabă decît lucrul, este cauza imediată a cunoașterii mele intuitive — precum vine ploaia din senin (postulatul nemijlocitului). Apelînd eventual la limbajul lui Wittgenstein, se poate spune: în asemenea cazuri de *cognitio intuitiva de re non existente*, spunem soare, dar îl „vedem" pe Dumnezeu „ca" soare. Cf. *infra* V.A.2.

79. A. Maier, *Metaphysische Hintergründe*, pp. 273–299 („Das Problem der Finalkausalität um 1320"), 300–335 („Die Zweckursachen bei Johannes Buridan"). Cf. de asemenea Bannach, *Die Lehre*, pp. 276–314 și Crombie, *Robert Grosseteste*, pp. 167–177.

80. A. Maier, *Die Vorläufer*, pp. 219–250.

81. *Infra* n. 85.

82. Ockham vedea în acest fel dependența cauzală dintre cunoașterea intuitivă și prezența obiectului intuit: *supra* n. 78.

83. Leibniz, *De rerum originatione radicali* GP, 7: 303. El este mai prudent în cea de-a cincea scrisoare către Clarke (GP, 7:384–390) unde face distincție atît între *nécessité absolue/nécessité hypothétique*, cît și între *nécessité logique/nécessité morale*. Ambiguitatea poate fi o fază în gîndirea lui, susține R.M. Adams în „Leibniz's Theories of Contingency", pp. 1–41, în special 6–9.

84. Necesitate absolută și necesitate relativă: *Metafizica* E5.1015a20–1015b15; *Fizica* B9.199b34–200b8; *De gen.* B11.3377b14–29. Cf. Dühring, *Aristoteles, Darlegung und Interpretation seines Denkens*, pp. 243–244; Hintikka, *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, pp. 130–131. (Cu două sensuri ale „posibilului": (i) desemnînd atît contingentul cît și necesarul; (ii) desemnînd doar contingentul.) Aristotel pare să dispună și de o a treia necesitate „contingentă", ca în *De interpretatione* 9.18b5–19b4. V. și Anscombe, „Aristotle and the Sea Battle", pp. 1–15; Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, pp. 43–54 (51 ș. urm.: bibliografie exhaustivă). De asemenea, Anscombe observă la Aristotel lipsa unei distincții între necesitatea fizică și cea logică, distincție a cărei origine o văd în controversele medievale.

85. Cf. Hintikka, *Time and Necessity*, pp. 93–113; Mansion, *Le Jugement d'existence chez Aristote*, pp. 68–74.

86. Petrus Lombardus, *Sent.* 1 d.43 c.u., 1:264.

87. Toma d'Aquino, *Summa theol.* 1 q.14 a.9 resp.; dar cunoașterea unor asemenea non-*entia*, afirmă Toma, nu este „scientia visionis, sed simplicis intelligentiae" / știința unei reprezentări, ci a unei inteligențe simple /.

88. *Summa theol.* 1 q.46 a.1 resp.; 1 q.46 a.2 ad 2 (*ex nihilo* înseamnă doar *non est factus de aliquo*, nu este necesar în timp); *ibid.* ad 6 Maimonide, *Călăuza* 2.21 (trad. Pines, p. 314).

89. *Supra* n. 44.

90. Scotus, *Lectura* d.39 q.1–5 n. 49, în *Opera omnia*, ed. Balič, 16:494 (*potentia logica*). Definiția pentru *possibile logicum* („cuius termini non includunt repugnantia" / ale cărei limite nu le includ pe cele ce li se opun), de ex. *Ordinatio* 1 d.2 q.7 n. 10. Cf. Normore, „Future Contingents", *CHM*, pp. 368–369; Knuuttila, „Modal Logic", *CHM*, pp. 353–355; Deku, „Possibile logicum", pp. 1–21; Pape, *Tradition und Transformation der Modalität* I: *Möglichkeit–Unmöglichkeit*, pp. 35–60.

91. Ockham, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, în *Opera theologica*, ed. Boehner și Brown, 2:534; Normore, „Future Contingents", pp. 370–373.

92. Acuzației de a fi spus că Dumnezeu ar putea face ca tatăl lui să nu fi existat, dar ca el însuși să existe, ori că Dumnezeu ar putea (*ex post*) face ca lumea să nu dăinuie decît o zi, Jean de Mirecourt răspunde că a negat această posibilitate, nefiindu-i însă *clar* dacă acest lucru este posibil sau este imposibil. Cf. Stegmüller, „Die Zwei Apologien des Jean de Mirecourt", pp. 40–78, 192–204, în special 48; Courtenay, „John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past", pp. 224–256; pp. 147–173.

93. Ockham, *Sent.* 1 d.20 q.u., *OT* 4:36.

94. Grigore din Rimini, *Lectura super primum et secundum sententiarum* I d.42–44 q.1, 3:362–384; cf. Courtenay, „John of Mirecourt", pp. 159–162. E interesant: cu toată cunoașterea și încrederea în surse, Grigore nu îl menționează pe Damiani nici măcar o dată.

95. Grigore din Rimini, *Lectura*, pp. 375.28–376.6. Răspunsul, p. 382.3–7, este prea general: „licet album non potest deus facere esse nigrum, postquam fuit album, sine illius mutatione, posset tamen illud facere nigrum sine mutatione, quia posset facere illud numquam fuisse album et semper fuisse nigrum" / chiar dacă Dumnezeu nu poate face

din alb negru după ce [acesta] a fost alb, fără să-l schimbe, ar putea totuși să-l facă negru fără să-l schimbe, de vreme ce ar putea să facă să nu fi fost niciînd alb, ci dintotdeauna negru /. Grigore trece cu vederea principala problemă a lui Buckingham, și anume certitudinea de sine. Grigore, precum odinioară Damiani, separă limbajul de stările actuale ale lucrurilor; dar această teorie a obiectelor propoziționale (*complexe significabile*) este bineînțeles mai subtilă decît a lui Damiani și îi permite să afirme că, întrucît *complexe significabilia* sunt atemporale în propozițiile lui Dumnezeu, și fiindcă sunt singurele purtătoare de adevăr sau de minciună, Dumnezeu poate într-adevăr „schimba trecutul".

96. Robert Holcot, *In quatuor Libros Sententiarum quaestiones argutissime*... I q.5(4) H: „Similiter, non est inconveniens quod logica naturalis deficiat in his fidei sunt... rationalis vel logica fidei alia debet esse a logica naturali... Sunt enim in logica fidel tales regulae... « quod unitas tenet suum consequens ubi non obviat relationis oppositio », et ideo concessis praemissis dispositis in modo et in figura, negatur conclusio quia illa conclusioni obviat relationis oppositio, sicut si sic arguitur: Haec essentia est Pater, haec essentia est Filius, ergo Filius est Pater..." / În mod similar, faptul că logica naturală e deficitară în sfera credinței nu constituie un neajuns... logica rațională sau logica credinței trebuie să difere de logica naturală... Căci astfel de legi se găsesc în logica credinței... „fiindcă unitatea își conține consecutivul atunci cînd contrarul relației nu i se împotrivește"; și de aceea, acceptînd premisele conținute în mod și în figură, se neagă concluzia conform căreia contrarul relației se împotrivește concluziei, chiar dacă se argumentează că: Această esență este Tatăl, această esență este Fiul — așadar Fiul este Tatăl... /; Textul este reprodus după Gelber, *Exploring the Boundaries of Reason: Three Questions on the Nature of God by Robert Holcot OP*, pp. 26–27 n. 72; cf. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* 4:6–7; despre concepțiile similare ale autorului lucrării *Centiloquium*, v. Boehner, „The Medieval Crisis of Logic and the Author of the Centiloquium Attributed to Ockham", în *Collected Articles*, pp. 351–372; o discuție amănunțită în Gelber, „Logic and Trinity: A Clash of Values in Scholastic Thought 1330–1335". Trebuie subliniat că pretenția conform căreia logica silogistică nu se aplică chestiunilor divine, fără ca principiul noncontradicției să fie violat (fiindu-i-se subsumată chiar *logica divina*), presupune ca *syllogismus expositorius* să fie o înlănțuire de propoziții independente. Așa erau percepute lucrurile în Evul Mediu; însă Aristotel înțelegea prin silogism — premise și concluzie — o singură propoziție: Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*, pp. 13–14. Silogismul medieval, arată el, nu a fost o propoziție, ci o „regulă de inferență". Despre ecourile ulterioare ale logicii divine, v. Maierù, „Logica Aristotelica e Teologia Trinitaria: Enrico Toffing da Oyta", în *Studi sul XIV secolo in Memoria di Anneliese Maier*, ed. A. Maierù et. al., pp. 481–512. Cf. și Leibniz, *Théodicée*, disc. prel. § 22.

97. Suarez este mai insistent decît Toma, care are obiecții în ceea ce privește perfectibilitatea speciilor din univers. Reexaminînd toate pozițiile, el subliniază diferența dintre cele două tabere: „Alterum extremum vitandum est quorumdam Theologorum, qui dixerunt divinam potentiam non posse semper facere plures aut meliores species rerum, sed posse ab ipso Deo cognosci aliquam speciem creabilem adeo perfectam, ut non possit Deus perfectionem efficere. Quod sensit Durandus in I d.44 q.2 et 3; et Aureolus in eadem fuit sententia, ut ibidem refert Capreolus. Nec videtur repugnare Scotus in 3 dist. 13 q.1. Quod solum fundatur in hoc, quod non potest dari progressus in infinitum in perfectionibus specierum" / Cealaltă extremă ce trebuie evitată ține de unii Teologi care au afirmat că puterea divină nu poate întotdeauna să facă speciile lucrurilor mai multe sau mai bune, dar că Dumnezeu poate gîndi o specie care să fie atît de perfect creată, încît să nu fie posibil ca Dumnezeu să producă perfecțiunea. Aceasta era părerea lui Durandus în I d.44 q.2 și 3; și Aureolus avea aceeași părere, după cum menționează în același loc

Capréolus. Nici Scotus nu pare a se împotrivi în 3 dist. 13 q.1. Acest lucru unic este fundamental prin faptul că, în perfecționarea speciilor, nu se poate atinge un progres infinit /: *Disputationis metaphysicae* 30 d.17 a.19, p. 212. Dacă, așa cum a spus, e de partea lui Toma, înseamnă că i-a dat din nou (ca în problema omniprezenței, *supra* II.D.1 și II.n.123) o interpretare nominalistă. Întrucît problema dacă lumea noastră este cea mai bună a fost discutată în Evul Mediu, cum am văzut, în termeni de perfectibilitate a speciilor, analiza lui Suarez echivalează cu distincția dintre cei care cred și cei care nu cred că lumea noastră este cea mai bună lume posibilă. Într-adevăr, Leibniz ar fi putut citi acest lucru.

98. Einstein și Infeld, *The Evolution of Physics*, pp. 6–9. „Experiment ideal" înseamnă aici un experiment care nu poate fi efectuat. În sensul acesta voi utiliza în continuare termenul. Poate însemna și experimente care nu au fost realmente efectuate, dar ar fi putut să fie; în acest sens mai larg îl folosește Koyré, de ex. în *Metaphysics and Measurement*, pp. 44 ș. urm.

99. Descartes, *Principia philosophiae* 2.37, AT, 8.1, pp. 62 ș. urm. Cf. (Arnauld) *La Logique ou l'art de penser* 1.9, trad. J. Dickoff și P. James, *The Art of Thinking : Port-Royal Logic*, p. 69; Hobbes, *Leviathan* 1.2, ed. Macpherson, p. 87: „Dar faptul că, atunci cînd un lucru este în mișcare, va continua să fie veșnic în mișcare, dacă nu intervine ceva care să îl oprească... nu este atît de lesne de acceptat... și fiindcă [oamenii] au băgat de seamă că mișcarea aduce durere și istovire, [ei] cred că tot restul obosește din cauza mișcării și caută în mod firesc repausul." Hobbes observă însă, pe bună dreptate, că presupunerea conform căreia „nimic nu se poate schimba de la sine" este împărtășită atît de știința veche cît și de cea nouă.

100. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, în *Werke*, ed. Moldenhauser și Michel, 19: 193 („Die Vorstellung, die himmlichen Körper würden sich für sich in gerade Linie fortbewegen, wenn sie nicht zufälligeweise in die Anziehungssphäre der Sonne kämen, ist ein leerer Gedanke" / Concepția conform căreia corpurile cerești s-ar mișca de la sine în linie dreaptă, dacă nu ajung întîmplător în sfera forței de atracție a soarelui, reprezintă o idee lipsită de sens). Cassirer, *Substance and Function*, pp. 120–122 (experimente ideale); Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, pp. 28–36, 105–109, 417–425, 451–471 (experimente ideale ca „ficțiuni" utile; „abstraktive neglektive Fiktionen"; „schematische Fiktionen"); Quine, *Words and Objects*, pp. 51, 248–251 („utilitatea" „miturilor-limită" și a altor „entia non grata" în ciuda inconvenienței lor); Rescher, *Hypothetical Reasoning*, pp. 7–8, (statutul contrafactual al condiționalelor în experimentele mentale, 89 (bibliografie); Goodman, *Fact* (*supra* n. 12).

101. O încercare de a formaliza procesul de idealizare implicat a fost făcută de Nowak, „Laws of Science, Theories, Measurement (Comments on Ernest Nagel's *The Structure of Science*)", pp. 533–548.

102. Tehnica aceasta (recomandată de Rescher, *Hypothetical Reasoning*) se aplică mai degrabă formulărilor contrafactuale contingente, de pildă întrebării: ce impact ar fi avut victoria lui Napoleon la Waterloo? V. și Rescher, „Counterfactual Hypotheses, Laws, and Dispositions", pp. 157–178, în special 164 ș. urm.; Lewis, *Counterfactuals*, în special pp. 84–117. Asupra folosirii contrafactualelor în literatura medievală despre obligații, v. Stump și Spade, „Obligations", în *CHM*, pp. 315–341.

103. Este un proces dublu de idealizare. Se construiește un set p_c de condiții contrafactuale în care L (o lege) este evident valabilă; aceasta se proiectează apoi asupra unui set de condiții cvasifactuale similare p_f, în care L, deși valabilă, nu se realizează: $\sim L(p_f) \rightarrow L(p_c)$. Șirul de valori ale lui p este construit cu presupunerea suplimentară, deci contrafactuală, că p — un „fenomen" — poate fi izolat de propriul context astfel încît să

constea dintr-un număr limitat de variabile din care se alege cel puțin una ce urmează să se modifice gradual. Cf. *supra* n. 101.

104. C a parte integrantă a procesului inductiv, Whewell descrie „metoda curbelor", care constă „în a trasa o curbă, reprezentîndu-se pe ordonată mărimile observate, iar pe abscisă mărimea de care depinde schimbarea acestor mărimi". Metoda ne permite nu doar să ordonăm „observațiile bune", dar și să obținem legi „din observații imprecise", sau chiar să ajungem la „date mai adevărate decît înseși faptele individuale". Whewell, *On the Philosophy of Discovery*, pp. 206–207. Whewell și-a dat seama că asemenea abstractizări sunt complicate de circumstanța interconexiunii legilor naturii. Ducasse, „William Whewell's Philosophy of Scientific Discovery", în *Theories of Scientific Method*, ed. Madden, p. 205.

105. Statutul nesigur al experimentelor imaginare l-a făcut pe Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, pp. 442–456, să le interpreteze ca simple măsuri auxiliare admisibile doar ca o „concesie favorabilă adversarului". Aceasta caracterizează cel mai bine, cum voi încerca să dovedesc, folosirea de către Aristotel a experimentelor imaginare, dar nu și folosirea lor în fizică începînd cu secolul al XVII-lea. E posibil ca Popper să fi reacționat contra lui Vaihinger sau Cassirer (deși nici unul nu este menționat). Kuhn, „A Function for Thought Experiments", în *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, pp. 240–265, a subliniat funcția lor pedagogică; la el noțiunea este ceva mai restrînsă decît la mine — eu mă îndoiesc, de pildă, că el ar încadra principiul inerției în categoria experimentelor mentale propriu-zise.

106. Randall, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, pp. 15–68, a încercat să arate cum reușise teoria științifică pregalileiană padovană să transforme „dovezile demonstrative ale cauzelor într-o metodă de investigație" (p. 31) datorită înțelegerii metodei analitic-sintetice; Crombie, *Robert Grosseteste*, pp. 290–319, a datat această deplasare metodologică și mai devreme. Totuși, nici unul dintre acești precursori nu a utilizat constructiv condiționalele contrafactuale și nici nu a încercat să le justifice utilitatea cum a făcut-o Galilei (*supra* III.C.4).

107. „Vulgaris philosophia non tam accurate considerat rem, ut in se et sua natura est, sed potius prout se habet respectu aliorum, quo ipso tamen interna eius natura plerumque occulta manet. Cartesiana scrutatur cuiusque rei propriam ac internam naturam, ut constet, quaenam sit eius propria forma, ex qua deinde facile definiri potest, quae similitudo vel dissimilitudo inter hanc rem at aliam quamvis intercedat, si modo et illius alterius rei interna proprietas simili ratione ante cognita sit" / Filozofia populară nu analizează un lucru atît de precis, după cum este el în sine și în natura sa, ci mai degrabă după cum este văzut în ochii celorlalți — din care pricină însă natura lăuntrică a acestui [lucru] rămîne de cele mai multe ori obscură. Filozofia carteziană cercetează natura proprie și lăuntrică a oricărui lucru așa cum există, indiferent de forma pe care o are; din această formă poate fi apoi delimitată cu ușurință asemănarea sau deosebirea ce intervine între acest lucru și oricare altul, și aceasta numai dacă proprietatea conținută a fost cunoscută înainte printr-o judecată similară /: Johann Clauberg, *Differentia inter Cartesianam et in scholis vulgo usitatam philosophiam*, în *Opera omnia philosophica* 2:1217–1235. Că filozofia „vulgară" este de fapt tradiția aristotelică-scolastică devine și mai clar prin aluzia la calitățile „obscure". „Naturile lăuntrice" ale lucrurilor privite „în sine" sunt „naturile simple", absolute, la Descartes (*Regulae ad directionem ingenii* 5.6, AT, 10:379, 381 ș. urm.).

108. Aristotel stabilește în acest fel (*De anima* Γ1.425b4–10) conexiunea, necesară din punct de vedere conceptual, dintre diversificarea organelor de simț și percepția „sensibilelor comune". În alt argument (*De caelo* A9.278a23–b9), el stabilește relația necesară dintre numărul de forme și cantitatea de materie (*supra* III.B.3). În asemenea cazuri, exemplele contrafactuale nu sunt decît ilustrări ale regulii generale, putînd fi înlocuite cu

altele. Despre acest tip de argument, v. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*, pp. 158–159.

109. Aristotel face distincție, după cît se pare, între (i) irațional (ἀσύμμετρον), de ex. √2, (ii) necomparabil (dar încă apt de proporționalitate), de. ex. linia și curba (ἀσύμβλητον), și (iii) a nu avea proporție sau comparație (ἄλογον), cum ar fi între o mărime și zero (cf. *infra* V.n.39). Termenul latin pentru „incomensurabil" le cuprinde *a fortiori* pe toate: iii și ii sunt prin definiție și i. Folosesc termenul în primul rînd în acest sens. El conduce, cum voi arăta, la un sens mai larg — cel de incomensurabilitate teoretică.

110. *Fizica* Δ 8.215a19–22; cf. *De caelo* Γ2.301b1–4, Sambursky, *Chukot shamayim vaarets* [Legile cerului și pămîntului], p. 97; Apostle, *Aristotle's Physics*, p. 254, n. 12. Aristotel, se pare, trage concluziile ultime din presupunerea (platoniciană) a elementelor ca plane geometrice: *De caelo* Δ2.308b36 ș. urm.; Platon, *Timaios* 53c–55c. Despre modul de tratare medieval (sau lipsa acestor pasaje din Aristotel, v. E. Grant, „Motion in the Void and the Principle of Inertia in the Middle Ages", pp. 265–292.

111. Dühring, *Aristoteles*, pp. 320 ș. urm., a înțeles greșit această structură bipartită din *Fizica* Δ8.214b2 ș. urm. și a presupus că pe tot parcursul demonstrației Aristotel vorbește despre același fel de mișcare (nespecificată) în vid. Dar „dass alle Körper sich mit der gleichen Geschwindigkeit bewegen" / faptul că toate corpurile se deplasează cu aceeași viteză / este doar consecința presupunerii unei mișcări naturale în vid. Altfel, *Fizica* Δ8 ar contrazice *De caelo* Γ2. O imprecizie similară la Ross, *Aristotle*, pp. 87–89, și Apostle, *Aristotle's Physics*, p. 254 n. 12.

112. Numai în domeniul sublunar; consider că asta înseamnă ἕνια ἔχειν / a deține ceva / (301a22). Corpurile supralunare nu sunt, bineînțeles, nici grele, nici ușoare. Cît despre întreaga demonstrație, cf. *De caelo* A6.273a21–29 (respingerea greutății infinite).

113. *De caelo* Δ4.311b21–24: εἰ τοίνιν ἔστι τι ὃ πᾶσιν ἐπιπολάζει, καθάπερ φαίνεται τὸ πῦρ καὶ ἐν αὐτῷ ἀέρι ἄνω φερόμονον... / dacă există ceva care se înalță deasupra tuturor celorlalte lucruri, cum pare a fi focul și ceea ce se ridică în acest aer... / Cf. *De caelo* Δ1.308a24; *Etica nic.* 8.1.1145b 2–6.

114. Îmi urmez în linii mari analiza din „Some Remarks on the Concept of Impetus and the Determination of Simple Motion", pp. 329–348.

115. Koyré, *Metaphysics and Measurement*, p. 27.

116. Critica epistemologiei atomiste, *Met.* Γ5.100b7 ș. urm.; *De gener. et corrup.* A2.325b7–15. Pentru autenticitatea primei referințe, v. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 1:1132. Cf. și Owen, „Tithenai ta phenomena", în *Aristote et les problèmes de la méthode: Symposium Aristotelicum*, pp. 83–103.

117. Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros... commentaria*, ed. Diels, 1349.26; citat de Sambursky, *Das physikalische Weltbild*, p. 65. Argumentul a fost repetat, de ex., de Benedictus Pereira, *De communibus* 4.3, p. 781.

118. *Fizica* II.1.241b34: Ἅναν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι. / Ceea ce se mișcă este în mod necesar pus în mișcare de ceva. / Nu există nici o excepție; chiar mișcările naturale presupun o prealabilă scoatere a corpului din οἰκεος τόπος / lăcașul obișnuit /. Un corp mișcîndu-se prin natura lui are doar o „cauză a mișcării în sine" și nu este „automișcător". Cf. Wieland, *Die aristotelische Physik*, pp. 231 ș. urm; și Weisheipl, „The Spector or *Motor Coniunctus* in Medieval Physics", în *Studi sul XIV secolo*, pp. 81–104 (Aristotel... pp. 83–91).

119. Acesta nu va fi singurul caz în care discernămîntul teoretic diferă de cel factual. „Naturii i-ar plăcea să distingă corpurile oamenilor liberi de cele ale sclavilor... dar adesea se întîmplă tocmai invers, unii avînd sufletele oamenilor liberi, iar alții corpurile lor." Sclavia „convențională" complică problema (*Politica* A5.1254b25–32). Sclavia reală poate fi și ea „convențională" prin legea învingătorului (A6.1255a3 ș. urm.).

120. Ioannes Philoponos, *In Arist. Physicorum libros quinque posteriores commentaria*, ed. Vitelli, pp. 574.46–575.10; în special rr. 21 ș. urm.: ὅταν γὰρ ὑποθέσει τινὶ ἔπηταί τι ὃ μὴ ενδέχεται γενέσται, τότε ἐκ τοῦ ἀδύνατου εἶναι τὸ ἑπόμενον ἐλέγχομεν τὴν ὑπόθεσιν, ἐπείτοι γε τοῦ συνιδεῖν ἕνεκα τὴν πραγμάτων αὐτῶν καθ⟩ αὐτά φύσιν καὶ τὰ ἀδύνατα πολλάκις ὑποτιθέμεθα... pp. 578.8 ș. urm.: καὶ ὁ Πλάτων δὲ τὸν τῆς τάξεως τοῦ παντὸς αἴτιον καὶ ἐπίνοιαν τοῦ κόσμοῦ χωρίσας, ξητεῖ πῶς ἄν ἔχοι τὸ πᾶν αὐτὸ κατ' αὐτὸ θεοῦ χωρισθέν... / Cînd unei ipoteze îi urmează ceva a cărui existență nu este acceptată, atunci, deoarece această consecință este imposibilă, respingem ipoteza, de vreme ce, pentru a înțelege natura lucrurilor în sine, luăm de multe ori drept ipoteză și [lucrurile] imposibile... [ ] Iar Platon, distingînd cauza poziției oricărui lucru în reprezentarea lumii ordonate, se întreabă cum ar putea exista întregul ca atare distins de divinitate... / Cf. Wasink și Jansen, ed., *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, în *Plato Latinus*, ed. Klibansky, 4:301.14–18: „Idemque nudae silvae imaginem demonstrare et velut in luce destituere studens detractis omnibus singillatim corporibus, quae gremio eius formas inuicem mutantur et inuicem mutant, ipsum illud quod ex egestione vacuatum est animo considerari iubet." / Căutînd să-și închipuie imaginea unei păduri desfrunzite și să pună în lumină această imagine prin înlăturarea tuturor corpurilor care, în particular, se schimbă rînd pe rînd și își schimbă formele, el este cel care cere să se aibă în vedere tocmai acel lucru care, prin înlăturare, este golit de suflet. / După cît se pare, Chalcidius îl citează pe Numenius; cf. 278.17-279, unde editorul notează originea aristotelică a expresiilor *sublatis, ademptis* (ἀφαίρεσις). Cf. și *infra* V.B.1, 7 (Proclos).

121. Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* 4.71, 4 după 132V; citat de Moody, „Galileo and Avempace", în *Studies*, p. 231.

122. Simplicius, *In Aristotelis de caelo libros commentaria*, ed. Heiberg, p. 264. Cf. *supra* III.C.4 (Galilei, *De motu*).

123. A. Maier, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, pp. 239–285, în special 278, contra lui Moody (*supra* n. 121). Ambii sunt de acord că Avempace a permis ca *velocitas* și *tarditas* să fie tratate ca mărimi extensive. Formula lui Maier reprezintă interpretarea lui Avempace dată de Toma. Cît despre Philoponos, nu este limpede dacă intențiile lui pot fi redate într-o formulă. M. Wolff, *Fallgesetz und Massbegriff: Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponos*, pp. 30–35, a recunoscut că Aristotel nu combină relațiile forță–mediu și forță–greutate: acestea rămîn nemediate ca două expresii ale vitezei. El arată că Philoponos a mediat între ele abținîndu-se însă să extragă o formulă din cele trei tabele ale sale (cf. și *infra* n. 126). Philoponos pretinde că timpii totali ai vitezei aceluiași corp în diferite medii nu sunt proporționali cu densitățile acestor medii (*infra* n. 125), spre deosebire de *tarditas* adăugată care este. Dacă *f*/*r* este viteza unui corp în vid, atunci în plin $v = f/r - f/rd = (fd - f)/rd = f(d - i)/rd$. Aceasta se potrivește cu observația lui Philoponos că factorul *tarditas* (*f*/*rd*) devine din ce în ce mai mic, iar (*d*) este măsurat proporțional cu o densitate dată.

124. Averroes, *Comm. in Phys.* 4.71, în *Opera Ar.* 4:130 ș. urm.; Toma d'Aquino, *Comm. in Phys.* IV lect. 11–13, *Opera* 18:351 ș. urm.; Scotus, *Ordinatio* 2 d.2 q.9, ed. Balič, 7:299 ș. urm.; Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton* 1:207–208; Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arab Philosophy*, pp. 183, 205, 403–409; A. Maier (*supra* n. 123); E. Grant, „Motion in the Void", *passim.*; *id.*, *A Source Book in Medieval Science*, pp. 334–350.

125. „Este imposibil să găsim raportul dintre aer și apă... adică să aflăm de cîte ori este mai densă apa decît aerul, sau un fel oarecare de aer decît altul": Philoponos, *ibid.*, p. 682. Ceea ce înseamnă: chiar dacă mișcărilor naturale sau forțate în vid li se atribuie un timp *finit* — ulterior Crescas vorbește despre un „timp elementar" (*zeman shorshi*): *Or Adonai* 1.2.1, p. 16 —, nici aceasta nu ar fi doar o valoare limită a mișcării într-un mediu,

ci și ceva incognoscibil, întrucît raportul exact dintre mișcarea prin aer și printr-un mediu prezumptiv mai rarefiat care nu este vid (poate focul „pur") este necunoscut; valoarea limită este, chiar în principiu, incognoscibilă. Galilei, pe de altă parte, a considerat rezistența aerului pur și simplu neglijabilă sau, cel puțin, calculabilă.

126. După A. Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, pp. 142–200. Toma (*ibid.*, pp. 135–141) a respins energic teoria în comentariul la *Fizica*, dar se referă la ea în treacăt în *De potentia* q.3 a.11 și în *De anima* q.u. a.11 ca și cum ar accepta-o. Recent, M. Wolff, *Geschichte der Impetustheorie: Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik*, deși subliniază originile teologice ale δύναμις-ului la Philoponos, argumentează în favoarea originii termenului *inclinatio*, întîlnit la Olivi în teoria banilor (pp. 174–191). Dar cf. J. Naphtali, „Ha' yachas sheben avoda le'erech bate'oriot hakalkaliot shel ha scholastika bameot ha-13 veha-14" [Corelația dintre muncă și valoare în teoriile economice scolastice din secolele XIII și XIV], pp. 12–17. Textul lui De Marchia a fost tradus de Clagett, *Mechanics*, pp. 526–531 (fără contextul teologic).

127. În această privință o urmez pe A. Maier, *Zwei Grundprobleme*, pp. 113 ș. urm., în special 126; 217 ș. urm.; 223 ș. urm.; *Ausgehendes Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Geistgeschichte des 14. Jahrhunderts* 1:353 ș. urm., în special 376 ș. urm.; 431 ș. urm.; Koyré, *Metaphysics and Measurement*, pp. 28–32; *id.*, „Galileo and Plato", pp. 400 ș. urm. Un mod diferit de a privi *impetus*-ul — în particular, *impetus*-ul infatigabil al lui Buridan — ca o aproximare, fie a noțiunii de inerție, fie a celei de impuls de la începutul fizicii moderne. Duhem, *Etudes sur Léonard da Vinci*; Clagett, *The Science of Machanics in the Middle Ages*, pp. 523 ș. urm.; Moody, „Laws of Motion in Medieval Physics", în *Studies*, pp. 189–201; Dijksterhuis, *The Mechanization of the World-Picture*, pp. 111–115 (impuls).

128. Toma d'Aquino a ajuns la o înțelegere clară a deosebirii dintre o stare și o cauză — bineînțeles nu în legătură cu principiul inerției (pe care nu îl cunoștea, chiar dacă a dispus eventual de o formă oarecare de *impetus*), ci prin elucidarea a ceea ce se înțelege prin mișcare „naturală". El polemizează (*In libros Arist. de caelo... expositio* 3.2 lect. 7, în *Opera* 3:252) cu Averroes care a acceptat mediul ca agent necesar — altfel spus, ca o cauză eficientă sau activă — a mișcărilor naturale (Averroes, *Physica* summa 4 text 82, în *Opera* 4, fol. 195vb–196va; *De caelo* 3 summa 3.2 text 28, în *Opera* 5 fol. 91vb–92vb). Toma argumentează că atunci cînd vorbim despre „forme" ca fiind „cauzele" greutății sau levitației nu ne referim la ele ca la un *movens*, ca la o sursă activă a mișcării; în acest caz, forma nu este decît o cauză *pasivă*. Cu alte cuvinte, cînd avem de-a face cu mișcarea naturală, putem renunța la căutarea cauzelor. Asupra necesității unui principiu analog pentru fiecare explicare a mișcării, v. Koslow, „The Law of Inertia: Some Remarks on Its Structure and Significance", în *Philosophy, Science, and Method: Essay in Honor of Ernest Nagel*, ed. Morgenbesser et al., pp. 552–554 (condiție de normalitate).

129. Ockham, *Sent.* 2 q.26M; Boehner, *Ockham: Phil. Writings*, pp. 139–141; Clagett, *Mechanics*, pp. 520 ș. urm. Cf. Moser, *Grundbegriffe*, pp. 91–111 (Ockham ca interpret al lui Aristotel); Shapiro, „Motion, Time, and Place according to William of Ockham", pp. 213–303, 319–372; Goddu, *Physics*, pp. 193–205. În comentariul la *Fizica*, Ockham încearcă să salveze explicația lui Aristotel. Aerul ca atare are *porțiuni* mai lente sau mai rapide care ajută la deplasarea corpului; Ockham înlocuiește așadar „straturile de aer" ale lui Aristotel cu așa-zișii „curenți de aer", dispuși probabil nu vertical, ci orizontal. Dar asta ar face ca mișcareaa unui proiectil să fie *cessante movente* imprevizibil, iar Ockham lasă limpede să se înțeleagă că aceasta nu este părerea lui, ci mai degrabă unica modalitate de a salva concepția lui Aristotel despre materie. Ms. Berlin Lat. 2°41, după 202va–rb.

130. *Quaestiones super octo physicorum libros Aristotelis* 8.12; A. Maier, *Zwei Grundprobleme*, pp. 207–214; *Questiones super libris quattuor de caelo et mundo* 2.12; 13; 3.2, ed. Moody, pp. 180–184, 240–243.

131. *Supra* I.n.4. În legătură cu istoria problemei inteligențelor ca mișcători, v. Wolfson, „The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler", pp. 67–93.

132. În *Quaest. super de caelo* 1.5, ed. Moody, pp. 20–57, Buridan definește mișcările simple ca (i) „simplices respectu medii" / simple, raportate la centru [de greutate] / și (ii) „qui est ab unico simplici motore" / provenind dintr-un unic principiu motor /. În acest din urmă sens, căderea liberă nu este simplă: „ad illum motum concurrit aliud movens praeter gravitatem naturalem quae a principio movebat et quae semper manet eadem" / la această mișcare contribuie alt element mobil în afară de gravitația naturală care își exercită mișcarea de la început și care rămîne mereu aceeași / — și acest *aliud movens* (*impetus*) este cauza accelerației (*ibid.*, pp. 179 ș. urm.). Distincția dintre mișcarea forțată și cea naturală ține doar de *un* singur aspect. O dată ce acesta a fost izolat, ea este absolută: „potentiae... et virtutes cognoscuntur per motus et operationes" / potențele... și calitățile sunt cunoscute prin mișcări și operații / (*ibid.* 4.1, p. 245); și totuși mișcările fiecăruia dintre cele patru elemente sublunare sunt *virtutes* absolute, nu relative (*ibid.* 4.6, pp. 261–264). Aristotel a văzut în apă și în aer doar elemente relativ ușoare sau grele. Pe scurt, simplitatea este rezultatul unei analize factoriale și nu cum era pentru Aristotel — un dat imediat.

133. Ioannes de Ripa, I *Sent.* d.37, ed. Combes–Ruello, p. 232; E. Grant, *Much Ado*, p. 131; cf. *supra* II.D.2 și II.n.119.

134. *Supra* III.D.3.

135. C. Wilson, *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, pp. 122–126.

136. *Quaestiones super geometricam Euclidis per Magistrum Nicholaum Oresme* q.14, în *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions*, ed. Clagett, pp. 562–564: „Secunda conclusio est quod subiecto taliter diviso, et vocetur semper pars remissior prima, proportio partialium qualitatum et habitudo earum ad invicem est sicut imparium numerorum, ubi prima est 1, secunda 3, tertia 5 etc..." / A doua concluzie este că, după ce subiectul a fost astfel divizat — și întotdeauna o parte va fi mai mică —, proporția calităților parțiale și condiția fiecăreia se comportă ca numerele impare, unde prima este 1, a doua 3, a treia 5 etc... / Cf. introducere, pp. 72, 104; cf. *ibid.*, pp. 158, 164.

137. Oresme, *Le Livre du ciel* 2.13, ed. Menut și Denomy, p. 416: „Et pour se, en mouvement violent a iii estas ou ii parties... Secondement, quant la chose meuve violement est separée de tel instrument ou premier motif, encore va l'isneleté vient en cressant, ... et lors l'isneleté ne crest plus ne cette qualité ou redeur. / Și de aceea, în mișcarea violentă către trei stări sau două părți... În al doilea rînd, cînd lucrul care se mișcă violent e separat de un atare act sau prim motiv, iar accelerația continuă să crească, ... iar cînd accelerația nu mai crește, încetează și această calitate sau încetineală. / Ca și cum *impetus*-ul ar cauza accelerația: forța inițială, sau *movens*, provoacă o creștere a ratei accelerației (prima fază); atunci cînd *impetus*-ul, care se uzează de la sine, preia mișcarea (faza a doua), corpul mai accelerează, dar cu o *rată* descrescătoare; în faza a treia, corpul decelerează pînă cînd greutatea îi învinge mișcarea violentă. Așadar, *impetus*-ul nu explică niciodată mișcarea — iar mișcarea ca atare (adică mișcarea uniformă violentă) nu are nevoie de explicație —, el nu există. Și nici accelerația uniformă — prin urmare formula lui nu era utilă în examinarea căderii libere. Rata ei este, în realitate, derivata unei derivate. Cf. A. Maier, *Zwei Grundprobleme*, pp. 236–258, în special 254 ș. urm.; Clagett, *Mechanics*, p. 552; M. Wolff, *Impetustheorie*, pp. 228–238.

138. Clagett, *Mechanics*, pp. 555–556; v. și A. Maier, *Zwei Grundprobleme*, pp. 299–302 (greutatea prin analogie cu *impetus*-ul); Wallace, „The Enigma of Domingo de Soto: *Uniformiter Difformis* and Falling Bodies in Late Medieval Physics", pp. 384–401.

139. Wallace, *Galileo's Early Notebooks: The Physical Questions*; Clagett, *Mechanics* cap. 11, în special pp. 653–671; Murdoch and Sylla, „The Science of Motion", în *Science in the Middle Ages*, ed. Lindberg, pp. 249–251; A. Maier, *Zwei Grundprobleme*, pp. 291–314; Dijksterhuis, *The Mechanization*, pp. 329–333, crede că Beeckman a ajuns la formularea legii căderii libere prin *calculatores*, dar demonstrația lui este doar una de circumstanță. Totuși, însuși Leibniz continua să admire folosirea conceptului de *latitudo formarum* în etică: *Initia et specimina scientiae novae generalis* GP, 7:115; GP, 7:198.

140. Galileo Galilei, *De motu dialogus* (c. 1590), în *Opere*, ed. Favaro, 1:319–320, 404–408, în special 407; cf. Galilei, *Discorsi... intorno a due nuove scienze*, în *Opere* 8:201 (prezentată ca opinia lui Sagredo și respinsă). Clavelin, *The Natural Philosophy of Galileo: Essay on the Origins and Formation of Classical Mechanics*, trad. Pomerans, pp. 120 ș. urm., în special 132–133 (subliniază modelul hidrostatic și universalitatea greutății); Drake, *Galileo at Work: His Scientific Biography*, pp. 21–32, în special 28 ș. urm. (Pereira ca sursă a ipotezei hiparhiene.) Pun un accent special pe condiția imaginară (Galilei) a unui corp în cădere care își pierde la jumătatea drumului efectul de întîrziere produs de *impetus* și continuă să se miște uniform (după cum se știe, acest lucru nu se întîmplă). În teoria ulterioară privind căderea liberă, „greutatea" a luat locul *impetus*-ului; în consecință, corpul decelerează cînd urcă și accelerează (datorită greutății) cînd coboară; dacă greutatea ar dispărea pe parcurs, corpul ar continua să coboare uniform. Mi se pare o mult mai bună premoniție a inerției decît mișcarea „neutră" a lui Drake: Drake, *Galileo Studies*, pp. 240–256.

141. Cum procedează Westfall, *Forces* cap. 1, în special pp. 46–47 (accelerația ca rezultat al tendinței naturale, nu al forței).

142. *Dialogo... sopra i due massimi sistemi di mondo Tolemaico e Copernicano* 2, *Opere* 7:262–263. Ceea ce este adevărat din cauza acelui *impeto* (aici: energie) acumulat; dar este același *fel* de mișcare înainte și după traversarea centrului.

143. Data la care Galilei a decis să înlocuiască timpul cu spațiul este nesigură; v. Drake, *Galileo*, pp. 91–133; Clavelin, *The Natural Philosophy*, p. 287 (*Opere* 9:85); Wallace, *Galileo and His Sources*, pp. 272–276.

144. Bendini, „The Instruments of Galilei", în *Galileo, Man of Science*, ed. Mc.Mullin, pp. 256–289; Settle, „Galileo's Use of Experiment as a Tool of Investigation", în *ibid.*, pp. 315–337. Faimoasa dezbatere, inițiată de Koyré, dacă mecanica lui Galilei are la bază experimente efectuate cu adevărat, ar trebui poate reformulată: chiar dacă experimentării i se recunoaște un rol crucial, în ce măsură experiențele reale sunt completate de unele imaginare în sens restrîns, altfel spus, care nu pot fi efectuate?

145. Galilei, *Dialogo*, în *Opere* 7:242. Cf. Koyré, „Galileo and Plato"; *id.*, *Metaphysics and Measurement*, p. 37; Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* 1:383; Wallace, *Galileo and His Sources*, pp. 278–280, 286.

146. Galilei, *Discorsi*, în *Opere* 8:274–275; cf. și Boyer, „Galileo's Place in the History of Mathematics", în *Galileo, Man of Science*, ed. McMullin, p. 239 (comensurabilitatea curbei și a dreptei).

147. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Wende*, pp. 470–488, în special 482 ș. urm.

148. Pentru o analiză amănunțită a acestui subiect, v. *infra* cap. V.

149. Dar v. Schramm, „Roger Bacon" și E. Grant, „Medieval Explanations and Interpretations of the Dictum that Nature Abhors the Vacuum", pp. 327–355, în special

332–347 (clepsidra). V. de asemenea Fischer și Unguru, „Experimental Science and Mathematics in Roger Bacon's Thought", pp. 353–378.

150. *Supra* III.A.1. Cf. articolul meu „Descartes, Eternal Thruths, and the Divine Omnipotence", pp. 185–199. Într-o interpretare recentă, Curley, „Descartes on the Creation of Eternal Truths", pp. 569–597, sugerează ca soluție, cf. Geach, o structură de modalitate iterată. Aproape de poziția mea este și M.D. Wilson, *Descartes*, pp. 120–131.

151. Distincția dintre ele își are originea în Aristotel; dar Aristotel și majoritatea logicienilor pînă în secolul nostru le-au considerat coextensive și în egală măsură valabile, utilizînd așadar uneori pe prima ca termen generic pentru amîndouă. Excepție fac discuțiile despre contingențele viitoare, care erau uneori scutite de principiul terțului exclus — dacă nu de Aristotel (contra lui Lukasiewicz, cf. Anscombe, „Aristotle and the Sea Battle", pp. 1–15; Rescher, „An Interpretation of Aristotle's Doctrine of Future Contingency and Excluded Middle", în *Studies in the History of Arabic Logic*, pp. 43–54), atunci de unii autori medievali; în același mod putea fi construită și distincția dintre *logica divină* și logica aristotelică (*supra* III.B.5).

152. Koyré, *Descartes und die Scholastik*, pp. 21–26 (25 ș. urm.: evoluție), 85–86 (Scotus). Descartes nu se bizuia pe versiunea scotistă a distincției dintre puterea absolută și puterea rînduită ale lui Dumnezeu. De fapt, cum vom argumenta în cele ce urmează, multe din atitudinile lui fundamentale sunt mai apropiate de cele ale terminiștilor. Nici nu putem găsi în această privință o veritabilă evoluție a formulărilor lui Descartes. Se presupune adesea că Descartes nu făcea distincție între adevărurile logice și cele matematice (adică eterne); v. Bréhier, „La Création des vérités éternelles dans le système de Descartes", pp. 15–29; Kenney, *Descartes: A Study of His Philosophy*, pp. 37–39. Deși această poziție are oarecare acoperire în text (cf. *infra* D.4), ea ar trebui, cum vom demonstra, să fie reexaminată.

153. *Supra* n. 39 (Anselm de Canterbury).

154. *Supra* n. 44.

155. *Supra* II.A.2. Atît în varianta medievală cît și în cea modernă, argumentul ontologic îl stabilește pe Dumnezeu ca *ens necessarium* (sau, epistemologic, ca *notum per se ipsum*). Dar în timp ce Anselm își începea demonstrația cu noțiunea de Dumnezeu ca *ens perfectissimum*, Descartes și-o baza chiar pe conceptul de Dumnezeu ca *ens necessarium*, ceea ce îl scutea de necesitatea interpretării existenței ca atribut sau perfecțiune. Cf. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, pp. 10 ș. urm. Se poate eventual spune că există o singură modalitate prin care Descartes — sau tradiția ontoteologică ce i-a urmat — ar putea fi combătut: și anume negînd că *ex nihilo nihil fit*; sau, cu alte cuvinte, negînd că autosuficiența și necesitatea s-ar implica reciproc. Faptul că ceva poate să apară fără cauză, adică din nimic, nu este, s-ar putea argumenta, o eroare logică. Cosmologia stării staționare (Fred Hoyle) a fost infirmată pe temeiuri mai curînd empirice decît logice.

156. Această schimbare, arată Henrich (*ibid.*, *supra* n. 155), i-a devenit clară lui Descartes numai prin *obiectiones*.

157. Descartes către Mersenne, 15 aprilie 1630, AT, 1:135 ș. urm.; 6 mai 1630, AT, 1:147 ș. urm.; Descartes către More, 5 februarie 1649, AT, 5:267 ș. urm.

158. Descartes către Mesland, 2 mai 1644, AT, 4:110 ș. urm. Aceasta ne amintește de vechiul paradox: oare este Dumnezeu în stare să facă o piatră pe care nu o poate ridica?

159. *Supra* I.n.29 (Quine).

160. Descartes, *Meditationes* AT, 7:436: „Nec opus etiam est quaerere qua ratione Deus poterisset ab aeterno facere, ut non fuisset verum bis 4 esse 8, etc.; fateor enim id a nobis intelligi non posse." / Și nici nu e nevoie să cercetezi cum ar fi putut Dumnezeu să facă din eternitate în așa fel încît $4 \times 2 = 8$ să nu fie adevărat; căci eu mărturisesc că nu putem înțelege acest lucru. / Cf. totuși *Meditationes* 6, AT, 7:71: „Non enim dubio est

quin Deus est capax ea omnia efficiendi quae ego sic percipiendi sum capax; nihilque unquam ab illo fieri non posse indicavi, nisi propter hoc quod illud a me distincte percipi repugnaret." / Nu mă îndoiesc că Dumnezeu poate să facă tot ce eu nu sunt în stare să percep ca atare; și am arătat că nu se poate ca Dumnezeu să facă ceva care contravine percepției mele distincte. / Să fie aceasta o simplă tautologie, în sensul că nu pot concepe ca posibil ceea ce judecata îmi arată a fi imposibil? Sau Descartes argumentează mai degrabă din punctul de vedere al puterii rînduite de Dumnezeu? Sau este mai curînd vorba de faptul că, indiferent de ceea ce Dumnezeu poate să facă — inclusiv crearea unor, pentru noi, contradicții —, el nu poate induce în eroare? (cf. *infra* n. 165). În orice caz, pasajul acesta nu indică o fază evolutivă în gîndirea lui Descartes, întrucît este precedat și urmat în alte scrieri de afirmări radicale privind omnipotența lui Dumnezeu. În cel mai rău caz, pasajul este incompatibil cu acestea.

161. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* 6, AT, 10: 383–384; 11, AT, 10: 407–410. Independența mutuală a ideilor „clare și distincte" — și *sponteneitatea* lor — justifică separarea minții de corp.

162. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, în *Werke*, ed. Holdenhauer și Michel, 19–20: 147; „Faktum der praktischen Vernunft" / faptul rațiunii practice / este termenul kantian pentru nederivabilitatea ultimă a libertății umane.

163. Ceea ce nu exclude interpretarea *cogito*-ului ca fiind în anumite privințe un „spectacol". Descartes plasează adesea *cogito* ca *veritas aeterna* în vecinătatea legii contradicției, de ex. *Principia philosophiae* AT, 8:1, 23–24. Cf. Hintikka, „Cogito Ergo Sum: Inference or Performance", pp. 3–22; *id.*, „Cogito Ergo Sum as an Inference and a Performance", pp. 487–496. Contra acestei poziții, v. Frankfurt, „Descartes on His Existence", pp. 329–356, în special 344 ș. urm.: deși nu este silogism, *cogito* este un adevăr *ex terminis*. Notăm în treacăt că poate însăși existența lui constituie modelul unui adevăr a cărui negare este inimaginabilă sinelui și care totuși nu reprezintă în fond o imposibilitate. Despre precursorii medievali ai evidenței conștiinței de sine, v. A. Maier (*infra* n. 174), iar despre istoria *cogito*-ului de la Augustin încoace, v. Blanchet, *Les Antécédents historiques de « Je pense donc je suis »*.

164. Pentru o interpretare similară a adevărurilor eterne la Descartes, v. Miller, „Descartes, Mathematics, and God", pp. 451–465 (nu orice propoziție cu necesitate adevărată este analitică); dar autorul nu face legătura între această importantă distincție și teoria lui Descartes despre substanțe și cunoașterea lor.

165. Cf. *supra* n. 2. Ține de fațetele doctrinei lui Descartes despre omnipotență faptul că nu acceptă în nici o împrejurare posibilitatea unui Dumnezeu „înșelător", ci doar a unui Dumnezeu care creează alte adevăruri (*supra* n. 160). Iată de ce existența lui Dumnezeu este *suficientă* pentru a garanta ideile noastre clare și distincte, supuse îndoielii înaintea demonstrării acestei existențe. S-ar putea explica astfel și pasajul citat mai sus la n. 160. Acesta este și motivul pentru care Descartes dorește să atribuie adevărurilor matematice o certitudine mai mult decît morală (*plus quam moralis*), *Principia philosophiae* 4.206, AT, 8.1, p. 328.

166. *Supra* n. 155.

167. *Meditationes* AT, 7:432: „Nempe, exempli causa, non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius si fore, quam si creasset ab aeterno; nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit aliter non posse etc. sed contra, ... quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco iam hoc verum est, et fieri aliter non potest; atque ita de reliquis." / Desigur, de ex., Dumnezeu a voit să creeze lumea în timp nu pentru că a prevăzut că va fi mai bună decît dacă ar fi creat-o din eternitate; și a voit ca suma celor trei unghiuri ale unui triunghi să fie egală cu cea a două unghiuri drepte nu pentru că și-a dat seama că altfel nu se poate etc., ci, dimpotrivă,

... pentru că a voit ca suma celor trei unghiuri ale unui triunghi să fie în mod necesar egală cu cea a două unghiuri drepte; tocmai de aceea este acum adevărat acest lucru, și nu se poate întîmpla altfel; și tot astfel în celelalte privințe. / V. și trad. lat. a lui Buxtdorf din Maimonide, *Doctor perplexorum* (Basel, 1629), p. 244.

168. Hobbes începe analiza fenomenală a „lucrurilor" presupunînd că întreaga lume a fost distrusă. Rămîn în acest caz (argumentează el contra lui Descartes) nu doar sinele gînditor, ci și amintirile acestuia, din care poate fi reconstruit conceptul de spațiu ca *phantasma* aflat la baza rememorării lucrurilor situate în afara noastră („anticiparea" la Kant!): „verum et factum convertuntur" / adevărul și faptul se schimbă /. Hobbes, *De corpore* 2.7.1.2, în *Opera*, ed. Molesworth. La Hobbes, analiza „stării naturale" a societății lipsite de suveran este tot un exercițiu în cadrul metodei anihilării. Cf. *infra* V.C.3.

169. *Supra* III.B.3.

170. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. Strasser, pp. 27, 60 ș. *passim.* Următoarea analogie ar putea să elucideze și mai bine poziția epistemologică a lui Descartes în opoziție cu a ultimilor nominaliști medievali. Descartes a interpretat „cunoașterea intuitivă" în același fel în care nominaliștii interpretau „cunoașterea intuitivă a nonexistenților" — și anume ca fiind cauzate nemijlocit de Dumnezeu sau, în orice caz, independente de prezența reală a obiectului intuit. Dar, spre deosebire de nominaliști, această independență (sau spontaneitate) a cunoașterii intuitive nu a constituit la Descartes un caz ipotetic excepțional de exercitare a omnipotenței divine. Și, bineînțeles, nici cunoașterea pur intuitivă nu era rezervată, ca la Scotus, doar unei *visio beatifica* a îngerilor sau unei vieți viitoare. Cunoașterea intuitivă nemijlocită, independentă de percepția senzorială și chiar de prezența reală a obiectului, a devenit la Descartes esența intuiției — o regulă mai degrabă decît o excepție. Mai există un exemplu în gîndirea lui Descartes (Specht, *Commercium mentis et corporis: Über Kausalvorstellung im Cartesianismus*, pp. 7–28, în special 12 ș. urm.), în care proprietățile pe care teologia medievală le atribuia exclusiv îngerilor au fost conferite oamenilor sau, în general, tuturor substanțelor gînditoare. În accepțiunea medievală, îngerii nu pot avea corp: ei reprezintă inteligențe pure, fiecare alcătuind o specie în sine, spre deosebire de om al cărui suflet *inspiră* corpul și a cărui materie constituie prin urmare un principiu de individuație. Un înger sau alt spirit, care alege să aibă — cu alte cuvinte, să își „asume" — un corp omenesc sau de alt fel în scopuri onorabile sau nedeslușite, nu poate fi conceput decît ca folosindu-și corpul asumat în felul în care își manevrează oamenii acele *automata* ale creației lor. Așadar, Descartes ne apropie pe toți de îngeri (Maritain); în orice caz, excepționalul din ochii teologilor medievali devine la el regulă.

171. Descartes, *Principia philosophiae*, AT, 8.1 pp. 62–63. La Descartes, legile mișcării au mai fost interpretate ca aprioric sintetice de Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, pp. 147–155. Dar Buchdahl nu recunoaște importanța pe care o are la Descartes principiul rațiunii suficiente (ca bază a unor asemenea „judecăți aprioric sintetice"), și nici nu încearcă să îl interpreteze ca nominalist. Separarea dintre mișcare și direcție are un impact profund asupra fizicii lui; *supra* II.E.1.

172. *Supra* n. 164.

173. Descartes către More, 5 februarie 1649, AT, 5:267, trad. Kenney, *Descartes: Philosophical Letters* (Oxford, 1970), pp. 237–245, în special 240–243.

174. Cf. A. Maier, „Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts", în *Ausgehendes Mittelalter* 2:367–418; Weinberg, *Nicholas of Autrecourt.*

175. Această a fost în esență opinia lui Suarez, *Disput. metaphysicae* 30.17 a.13, în *Opera* 26:210: „Deinde non potest naturale lumen intellectus nostri esse regula obiecti possibilis, vel repugnantis omnipotentiae Dei." / În sfîrșit, nu este posibil ca lumina

naturală a intelectului nostru să fie regula unui obiect posibil sau a unuia care ar putea contraveni atotputerniciei lui Dumnezeu. / Doar contextul și prudența excesivă au făcut ca răspunsul lui Descartes să pară mai irațional decît este — și asta poate în mod intenționat, pentru a elimina toate celelalte vestigii ale contingenței.

176. Cassirer, *Substance and Function*, pp. 21 ș. urm., 162, 168 ș. urm. ș. *passim*. Această carte se află mai aproape de neokantianismul lui H. Cohen decît cele ulterioare — v. pp. 99, 355, în special în ceea ce privește folosirea acelui *Ursprungsprinzip*; cf. A. Funkenstein, „The Persecution of Absolutes: On the Kantian and Neokantian Theories of Science", pp. 51–58.

177. Newton, *Opticks* 3.1 (chest. 31), pp. 403–404; *The Works of the Honorable Robert Boyle* 3:139. Oakley, *Omnipotence*, pp. 72–77, arată limpede că Boyle este îndatorat terminologiei *potentia absoluta–ordinata*. Are dreptate să îl facă voluntarist; dar de aici nu rezultă, *ipso facto*, că și Newton a fost, cum presupun Oakley și Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, p. 294 (ș. *passim*) — *pace* Leibniz. Felul în care Newton insistă asupra arbitrariului absolut al creației amintește mai curînd de Toma d'Aquino (*supra* III.B.3.). Distanța dintre el și Leibniz este din acest motiv mai mică decît se presupune. În orice caz, Burtt nu aparține istoricilor care „nu au izbutit să discearnă acest înțeles mai voluntarist al legilor naturii"; el vorbește (*ibid.*) despre „tradiția voluntaristă britanică (!) în filozofia medievală și modernă" care „tinde să subordoneze, în Dumnezeu, intelectul voinței". Cf. și Dick, *The Plurality of Worlds*, p. 146.

178. *Opticks* 3.1, p. 400.

179. *Opticks* 3.1., p. 398. Aceasta este diferența crucială dintre legile carteziene ale mișcării și cele ale lui Newton și Leibniz (*supra* II.H.6–7).

180. *Opticks*, 3.1, p. 399; cf. *Leibniz–Clarke Corresp.*, GP, 7:370.

181. *Supra* II.G.2. Este prin urmare (*Opticks* 3.1, p. 402) „nefilozofic să cauți altă origine a lumii [decît aranjamentul divin al particulelor solide], ori să pretinzi că lumea se poate ivi din Haos doar datorită Legilor Naturii; chiar dacă a fost creată, ea poate continua în virtutea acelor legi de-a lungul multor ere [dar nu nedefinit!]". La polul opus se află cosmogonia lui Descartes (*infra* V.B.6).

182. Principe du meilleur: *Leibniz–Clarke Corresp.*, GP, 7:390; *Théodicée*, GP, 6:44. Principe de la perfection: *Tentamen anagogicum*, GP 7:272 (comparat cu metoda maximului și minimului).

183. *Supra* III.B.4. Întrucît pentru Leibniz noțiunea de posibil nu este echivalentă cu ceea ce nu poate fi demonstrat ca imposibil printr-un număr finit de pași (*supra* II.H.1), este foarte puțin probabil ca unei semantici moderne a lumilor posibile, precum cea a lui Kripke, să i se poată aplica fără rezerve (cf. R.M. Adams, „Leibniz's Theories", pp. 32–36). Pare mai profitabil să îl abordăm avînd în minte interpretările medievale date categoriilor modale. Distincția dintre consistență și ω-consistență, pe care Adams o aplică noțiunii de contingență proprie lui Leibniz, este foarte prețioasă.

184. *Supra* II.H.4, 7.

185. Rescher, *Leibniz*, pp. 22–34, în special 33; pp. 45–57, în special 57, unde este prezentată *stemma* principiilor, din care rezultă că numai principiul identității indiscernabilelor și a identității derivă din PRS; principiile plenitudinii, armoniei și continuității derivă din principiul (independent) al perfecțiunii. Doar acesta din urmă este, spune Rescher, *radix contingentiae*. Dar cf. GP. 6:612: „Mais la raison suffisante se doit aussi trouver dans les vérités contingentes ou de fait" / Dar rațiunea suficientă trebuie să se găsească și în adevărurile contingente sau ale faptului /; GP, 2:56 (PRS predispune fără necesitate). Această „predispunere fără necesitate" anume este „rădăcina contingenței". Alții care încearcă să scindeze PRS: B. Russell, *A Critical Exposition*, pp. 53 ș. urm., scin-

dează PRS într-un domeniu existențial și unul posibil. Cf. și *The Leibniz–Arnauld Correspondence*, ed. Parkinson, ed. și trad. Mason, introducere, pp. XXIII–XXIV (dar amîndoi identifică perfecțiunea cu PRS).

186. Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documentes inédits*, p. 224; o poziție similară la G. Martin, *Leibniz*, pp. 8–16. Cf. și Belaval, *Leibniz*, p. 387.

187. *Leibniz–Clarke Corresp.*, GP 7:374 (§ 19). Cf. *infra* n. 189. Este principiul *nulla in rebus est indifferentia* și cel al perfecțiunii în unul. Rescher a fost probabil indus în eroare de afirmația lui Leibniz că PRS se află la baza PC (*ibid.*, p. 420 § 130). Nu este cu totul limpede ce anume a vrut să spună Leibniz — el nu își demonstrează ori argumentează poziția; ideea că PRS poate fi într-adevăr dedus din PC a generat o lungă discuție printre leibnizieni în secolul al XVIII-lea. Dar în acest din urmă caz, la fel ar trebui să se întîmple și cu principiul celui mai bun, chiar dacă acesta ar fi unica rădăcină a contingenței. PRS este invocat în respingerea atomismului (GP, 7:420 §128). Iar în altă parte (*Demonstratio contra atomos* GP, 7:288), Leibniz adaugă aceluiași argument o remarcă foarte interesantă privind omnipotența lui Dumnezeu: „Quodsi quis Atomos saltem decreto DEI fieri posse arbitretur, ei fatemur posse DEUM efficere Atomos, sed perpetuo miraculo opus fore, ut divulsioni obsistatur, cum in ipso corpore principium perfectae firmitatis intelligi non possit. Potest DEUS praestare quicquid possibile est, sed non semper possibile est, ut potentiam suam creaturis transcribat, efficiatque ut ipsae per se possint quae sola ipsius potestate perficiuntur." / Iar dacă cineva va socoti că Atomii, cel puțin, pot fi concepuți prin hotărîre DIVINĂ, îi răspundem că DUMNEZEU poate concepe Atomi, dar că va fi nevoie de un perpetuu miracol pentru a se opune disoluției, de vreme ce principiul stabilității perfecte, aflat în corp, nu este inteligibil. DUMNEZEU are putința de a face tot ce este posibil, dar nu este posibil să-și transmită puterea creaturilor sale în măsura în care acestea să poată face prin ele însele [lucrurile] împlinite numai prin puterea lui Dumnezeu. /

188. *Specimen inventorum* GP, 7:309.

189. *Supra* n. 187; cf. *De rer. orig.* GP, 7:303: „primum agnoscere debemus eo ipso [!], quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus... esse exigentiam existentiae..." /în primul rînd trebuie să recunoaștem [!], chiar din faptul că ceva există mai degrabă decît nu există, că în lucruri... se află o anumită nevoie de existență... /; și mai departe: „semel ens praevalere non enti, seu rationem esse cur aliquid potius existit quam nihil" / mai întîi, faptul că ființa este superioară neființei sau că există o rațiune, motiv pentru care ceva există mai degrabă decît nu există /. Cf. GP, 7:289: „ratio est in natura cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principi, quod nihil fiat sine ratione." / în natură există o rațiune, motiv pentru care ceva există mai degrabă decît nu există. Aceasta este consecința acelui principiu important conform căruia nimic nu se face fără rațiune./

190. Și totuși, toate posibilitățile, luate ca atare, au același drept și tendință de a exista: „omnia possibilia pari iuri ad existendum tendunt pro ratione realitatis" / potrivit rațiunii realității, toate [lucrurile] posibile năzuiesc în egală măsură către existență / (GP, 7:303); „quantitas esentiae" / cantitatea de esență / din GP, 7:303 este prin urmare identică cu „ratio realitatis" / rațiunea realității /. Contextul (compatibilitatea) este cel care face să prevaleze posibilitatea uneia asupra celeilalte. Cf. *supra* II.H.3.

191. Curley, *Spinoza's Metaphysics*, pp. 83–117; *id.*, „The Roots of Contingency", în *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, ed. Frankfurt, pp. 69–97, în special 90 ș. urm. (Leibniz). Cf. și Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, pp. 152–153.

192. Spinoza, *Ethica* I prop. 11, Van Vloten–Land, 1:44 (ca dovadă a existenței lui Dumnezeu). Dar nu trebuie să pierdem din vedere că Spinoza nu abordează imposibilitatea printr-o analiză infinită, cum face Leibniz, din care cauză pentru Leibniz noțiunea de „posibilitate" nu înseamnă doar ceea ce nu se poate demonstra (finit) că este contradictoriu. Cf. și Schepers, „Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz", în *Collegium Philosophicum*, pp. 326–350.

193. Ca posibilități. Cf. și Van Vloten–Land, 1:45: „Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit; imperfectio autem contra eandem tollit; adeoque de nullius rei existentia certiores esse possumus, quam de existentia Entis absolute infiniti seu perfecti, hoc est Dei." / Așadar, perfecțiunea unui lucru nu-i împiedică existența, ci, dimpotrivă, i-o afirmă; de aceea, nu putem fi mai siguri de existența unui lucru decît de existența Ființei absolut infinite sau perfecte, adică a lui Dumnezeu. /

194. *Supra* II.H.5.

195. Leibniz către De Volder (1703), GP, 2:252–253: „Tantum nempe interest inter substantiam et massam, quantum inter res completas, ut sunt in se, et res incompletas, ut a nobis abstractione accipiuntur, quo definire liceat in phaenomenis quid cuique parti massae sit adscribendum." / Diferența între substanță și masă este la fel de mare ca între lucrurile complete, cum sunt ele în sine, și cele incomplete, cum le receptăm prin abstractizare, fapt care ne permite să definim fenomenele atribuite fiecărei părți din masă. / Cf. *ibid.*, pp. 277, 282 (idealitate) și *NE* prefață, GP, 5:57 (*matière logique* vs. *réel*; aceasta din urmă, fie *métaphysique*, fie *physique = une masse homogène solide*).

196. Leibniz către De Volder (f.d.), GP, 2:190: „Etsi autem revera nulla actio in natura sit sine obstaculo, abstractione tamen animi separatur quod in re per se est, ab eo quod accidentibus miscetur, praesertim cum hoc ab illo accipiat aestimationem tanquam a priori." / Însă chiar dacă, de fapt, în natură nu există nici o acțiune fără împotrivire, sufletul distinge prin abstractizare ceea ce există în realitate în sine de ceea ce conține accidente, mai ales că sufletul judecă [acțiunea] *a priori*. / Cf. și *supra* II.n.151 (*in se*); *supra* n. 107 (Clauberg).

197. *Supra* II.H.3.

198. Și deoarece necesită un număr infinit de pași, lumea este contingentă, deși *a priori*. În mod speculativ s-ar putea poate aplica criteriul compatibilității — nu doar singularelor în cadrul lumilor posibile, ci și lumilor posibile în sine (Leibniz, după știința mea, nu face acest lucru în mod explicit). Cea mai bună lume este cea care, în orice fază (stare) dată, mai este compatibilă cu un număr maxim de alte lumi posibile, adică are cel mai mare grad de libertate. Tranziția de la o fază la alta în această cea mai bună lume ar însemna navigarea spre acea stare următoare care exclude un număr minim de alte posibilități. Doar suma tuturor pașilor este cea care exclude toate celelalte lumi mai puțin perfecte.

IV
Providența divină și cursul istoriei*

A. MÎNA INVIZIBILĂ ȘI CONCEPTUL DE ISTORIE

1. Providența la Vico

Începînd cu secolul al XVII-lea, o respectabilă familie de explicații din gîndirea socială și economică este cunoscută uneori sub numele de explicații ale „mîinii invizibile", termen împrumutat de la Adam Smith. În numeroase variante ni se arată cum „viciile private" se transformă de la sine în „virtuți publice"; cum urmărirea intereselor individuale contribuie, *ipso facto*, la avuția și prosperitatea comune. Spinoza și-a bazat teoria politică pe acest mecanism; Mandeville a popularizat-o prin Fabula albinelor.[1] Tot cu începere din secolul al XVII-lea, versiuni ale explicației mîinii invizibile au fost folosite pentru a arunca o lumină asupra cursului istoriei și evoluției societății. Giambattista Vico a descris pe larg lentul proces prin care omul și-a creat natura socială pornind de la sălbatica existență exterioară; proces spontan, chiar dacă era neintenționat și „ocazionat" de necesități exterioare. Vico a numit acest proces „providență", accentuînd în repetate rînduri natura indirectă a modului său de acțiune — neintenționat și necunoscut indivizilor.

> Căci, deși oamenii și-au făurit această lume de națiuni, fără nici o îndoială că s-a născut dintr-o minte în multe privințe neasemănătoare, cîteodată contrară sau chiar superioară scopurilor particulare pe care și le-au propus acești oameni... Prin urmare, oamenii se vor complace în patimi animalice și își vor abandona copiii, dar tot ei creează puritatea căsătoriei din care iau ființă familiile; tații își vor exercita puterile paterne fără nici o moderație asupra protejaților, dar îi supun autorității civile care ridică cetățile; poruncile date de nobili vor abuza de libertatea seniorială asupra oamenilor de rînd, dar cad sub servitutea legilor care creează libertatea populară; oamenii liberi se vor sustrage autorității legilor, dar ajung supușii unor monarhi... acționînd mereu în acest fel, se întîmplă întotdeauna aceleași lucruri.[2]

Și din nou: „Providența divină a inițiat procesul prin care cei brutali și violenți au fost aduși din fărădelegea lor la umanism... A făcut-o deșteptînd în mințile lor o idee confuză de divinitate, pe care aceștia, în ignoranța în care se găseau, au atribuit-o cui nu trebuia."[3] Dacă viciile individuale constructive la care se referă Mandeville generează stabilitate socială, la Vico, erorile colective constructive ale primilor oameni — „fiare stupide, insensibile și respingătoare"[4] — au dat naștere primelor sisteme sociale. Acestea au evoluat, impulsionate de erori

---

* V. nn. 1–282 la pp. 228–257 (*n.ed.*).

constructive și interese individuale, către o ordine și mai umană. Pretenției lui Hobbes conform căreia „făurim singuri binele obștesc"[5], Vico îi adaugă că acest lucru se întîmplă involuntar. Ceea ce seamănă cu versiunea istorică a „păcatului originar întîmplător" despre care Ambrozie afirma cîndva că dă „mai multe roade decît inocența"[6].

Versiuni ulterioare ale aceleiași forme de gîndire sunt mai bine cunoscute. Kant, asemeni lui Vico, a combinat aspectele sincronice cu cele diacronice ale mîinii invizibile în remarcile despre „planul ascuns al naturii" (*verborgene Plan der Natur*)[7], pe care Hegel l-a transformat în doctrina „vicleniei rațiunii" (*List der Vernunft*). A pus poate conotațiile explicațiilor istoriei bazate pe mîna invizibilă în legătură cu propria teorie. „Trebuie să numim viclenia rațiunii faptul că ea permite pasiunilor să îi facă lucrarea."[8] Individul este stimulat de percepția subiectivă a propriilor interese; el are un „drept infinit" să își urmărească libertatea egocentrică; a o supune nemijlocit oricăror țeluri superioare ar însemna violarea acelui drept, violarea imperativului categoric (kantian) de a nu folosi niciodată omul ca mijloc în vederea atingerii unui scop, și de a-l considera întotdeauna ca un scop-în-sine. Prin urmare, rațiunea nu ar trebui, și nu ar putea, să înfăptuiască țelurile obiective ale istoriei în detrimentul dorințelor subiective ale agenților ei, căci altfel istoria nu ar mai fi „progres în conștiința libertății" (*Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit*). Obiectivele rațiunii sunt realizate indirect. Fără *să fie* un instrument, agentul istoriei *acționează* unanim urmîndu-și voința. Libertatea subiectivă și necesitatea obiectivă par în conflict doar pentru conștiința subiectivă. În *Zeitgeist*-ul fiecărei faze, ele coincid; înțelegerea crescîndă a coincidenței lor constituie progresul în conștiința obiectivă a libertății. Tocmai în această mediere a libertății și necesității constă „viclenia rațiunii".

Un puternic sentiment al absolutei autonomii și spontaneități a istoriei omenești este comun tuturor construcțiilor istorice ale mîinii invizibile. De la Vico la Marx, subiectul istoriei — societatea omenească — este considerat capabil să își genereze singur toate instituțiile, credințele și realizările. Fie că vorbesc despre providență, natură sau rațiune acționînd indirect și invizibil, în toate aceste construcții „mîna lui Dumnezeu" a dispărut din desfășurarea evenimentelor omenești. Cînd Vico a numit acea necesitate istorică prin care „natura oamenilor este la început grosolană, apoi pe rînd ceremonioasă, binevoitoare, blîndă, iar în final disperată"[9], atît „natură" cît și „providență" sau „istorie eternă ideală" (*storia ideal eterna*)[10], a deformat în mod evident noțiunea medievală de providență specială, poate chiar a întors-o cu capul în jos, asemeni lui Spinoza. La Vico, providența înseamnă mecanismul prin care „epocile zeilor, eroilor și oamenilor"[11] decurg una din alta. Poate doar prudența l-a făcut pe Vico să excludă din schema *corsi e ricorsi* poporul ales, adică evreii și creștinii. Nici o asemenea prevedere nu a precumpănit în versiunile ulterioare ale „rațiunii în istorie". Acestea par a fi o antiteză a modurilor medievale de a extrage semnificația istoriei dintr-o premisă ori promisiune transcendentă; nici una din ele nu ar putea spune, precum odinioară Bonaventura: „Credința ne insuflă convingerea că cele trei perioade ale legii, și anume cea a legii naturale, a Scripturii și a Grației, urmează una celeilalte în cea mai armonioasă ordine."[12]

2. Istoria ca raționament contextual

Există și alt aspect mai fundamental al tăgăduirii intervenției directe a lui Dumnezeu în istorie de care trebuie să ținem seama. Numeroasele versiuni ale rațiunii în istorie, de la Vico la Marx, sunt doar produsele speculative secundare ale unei revoluții profunde în gîndirea istorică din secolele XVI și XVII, și anume descoperirea istoriei ca *raționament contextual*. În secolul al XVII-lea, s-a ivit o nouă concepție a faptelor istorice și a semnificației lor, potrivit căreia fiecare fapt istoric, fie el text, instituție, monument sau eveniment, este lipsit în sine de semnificație dacă nu este văzut în contextul original. Acest sens nou a înlocuit treptat percepția medievală a faptelor istorice ca entități simple, așa-zise atomice, inteligibile și având semnificație în și prin sine.

Scrierea istoriei era, în viziunea clasică și medievală, „simplex narratio gestarum": simplă relatare a lucrurilor, întîmplate așa cum s-au întîmplat într-adevăr (*ut gestae*).[13] Termenii „sens istoric", „sens simplu" și „sens literal" erau sinonimi pentru exegetul medieval care recunoștea un sens mai profund (*spiritualis intelligentia*) doar la nivel teologic.[14] Și fiindcă faptele istorice erau văzute ca imediat date iar semnificația lor ca imediat recognoscibilă, martorul ocular era considerat un istoric ideal — cu condiția să fi respectat adevărul, care este *officium*-ul istoricului.[15] „Istoria este relatarea evenimentelor prin care aflăm ce s-a întîmplat în trecut. Cuvîntul provine din grecescul ἀπὸ τοῦ ἱστορεῖν, adică a vedea sau a recunoaște [!]: nici un antic nu a scris istorie fără să fi fost prezent și să fi văzut evenimentele pe care urma să le consemneze." Așa începe definiția istoriei în *Etimologiile sau originile* (Isidor din Sevilla), cea mai consultată lucrare de referință enciclopedică între secolele VII și XII.[16] Deoarece faptul istoric este evident în sine, iar cel mai bun istoric este martorul ocular, putem fi încredințați că fiecare generație a consemnat acele evenimente „demne de a fi memorate"[17]. *Annales* reprezentau forma ideală de scriere a istoriei.[18] Istoricul trebuia doar să continue neabătut lucrarea predecesorilor[19]; iar întreaga istorie poate fi privită ca un lanț continuu, neîntrerupt, al unei relatări istorice: *erat enim continua historia mundi*, auzim de la Melanchthon.[20] Parte din prejudecățile care identifică istoria cu scrierea ei mai supraviețuiesc în distincția noastră între istorie și preistorie, sau în remarca lui Hegel că nu este o coincidență faptul că termenul de istorie înseamnă atît *res gestae* cît și *historia rerum gestarum*: nu există evenimente sociale semnificative fără consemnare.[21]

În opoziție cu această metodologie istorică medievală vădit simplificată se află concepția noastră despre istorie cu rădăcini în „revoluția istorică" din secolul al XVII-lea: și anume că faptele istorice sunt semnificative doar în contextul lor; că acest context trebuie reconstruit cu scrupulozitate, îndepărtîndu-ne adesea de conotațiile sau funcțiile actuale ale cuvintelor sau instituțiilor spre a nu cădea în anacronism; că martorul ocular nu este în nici un caz cel mai bun istoric, deoarece, chiar dacă din punct de vedere subiectiv este sincer, el rămîne prizonierul punctului său de vedere; că, într-adevăr, fiecare perioadă reinterpretează în mod inevitabil istoria din perspectivă proprie și abordează trecutul pe baza unui corpus de chestiuni născute din propriile experiențe.

Primii care au vorbit despre „punctul de vedere" istoric specific al fiecărei epoci au fost istoricii germani din secolul al XVIII-lea — Gatterer și Chladenius.[22] Ei au împrumutat termenul din *Monadologia* lui Leibniz, unde fiecare „punct metafizic" reflectă într-un fel unic întregul univers în care este conținut. Dar la acea vreme, revoluția gîndirii istorice era în plină desfășurare, hrănită din numeroase surse. Începînd chiar din secolul al XVI-lea, filologi, juriști și exegeți ai Bibliei au elaborat metode de înțelegere bazate pe detașare și reconstituire. Ei separă monumentele, instituțiile și evenimentele din trecut de conotațiile și asocierile care le sunt contemporane, interpretîndu-le potrivit îndepărtatului cadru originar ca și cum ar fi fragmente ale unui straniu continent nou. Istoria devine *eo ipso* interpretare.

Atît interpretărilor bazate pe „mîna invizibilă" *a* istoriei, cît și noului raționament contextual *în* istorie le era comună o intuire a structurilor imanente care trebuiau scoase la lumină. Sursele istorice își dezvăluie informația indirect; viețile sfinților pot fi saturate de superstiții, dar ele ne vorbesc totuși despre vremea autorilor lor „sans le vouloir". Monumentele nu trebuie văzute „detachez et isolez", ci în context și dezvoltare.[23] „Spiritul oamenilor", „geniul timpului", nu apare în izvoare, trebuie reconstituit din acestea.

Tot Vico a fost cel care a atribuit prima expresie sistematică multora dintre fețetele acestei revoluții metodologice. Din scrierile lui reiese un nou concept al perioadelor istorice luate drept contexte dinamice: acesta constă din cerința și din încercarea serioasă de a determina perioadele istorice din interior, cu ajutorul unui principiu lăuntric integrator, mai degrabă decît, ca pînă atunci, prin simpla punere în contrast cu segmente anterioare sau ulterioare ale istoriei. Termenii-cheie ai lui Vico sunt în această privință „armonie", „bunăstare", „conformism" sau „acomodare".[24] Toate problemele omenești (*cose umane*) ale unei societăți într-o fază dată își corespund și se reflectă unele pe altele; ele alcătuiesc un întreg armonios și sunt create de exact aceeași „modă a timpului"[25]. Fiecare vîrstă ideală succesivă — divină, eroică și omenească — își are propriile caracteristici, semnificații și realizări, propriul limbaj, poezie, jurisprudență, instituții sociale și viziune religioasă. Toate manifestările unei epoci sunt fațete ale uneia și aceleiași imaginații colective, „simțul comun"[26]. Cunoașterea simțului comun nu se dobîndește prin raționament deductiv sau analogii mecanice anacronice. „Este altă caracteristică a minții omenești ca, ori de cîte ori oamenii nu își pot forma o idee despre lucruri îndepărtate și necunoscute, să le judece prin ceea ce le este familiar și la îndemînă."[27] Călăuza istoricului, cum vom vedea mai tîrziu, este propria imaginație și empatie. *Știința nouă* (Vico) își trage vigoarea din percepția că nici un fapt istoric nu poate fi înțeles dacă nu reconstituim mentalitatea și contextul care îi conferă semnificație.

3. Predecesorii lui Vico

Nu toate acestea au fost descoperite de Vico. În vremea lui devenise aproape un truism punerea în gardă contra „celor care își modelează părerile despre faptele petrecute în Antichitate după asemănarea lor cu prezentul"[28]. Hotărîrea de

ignorare a anacronismelor — nu doar textuale, ci și istorice — a ajuns aproape un loc comun. Alt autor consemna, cum era de așteptat: „Je le prie de quitter les idées particulières de nôtre pais et de nôtre temps, pour regarder les Israëlites dans les circonstances des temps et des lieux où ils vivoient; pour les comparer avec les peuples qui ont été les plus proches d'eux, et pour entrer ainsi dans leur esprit et dans leurs maximes." / Îl rog să lase deoparte preocupările specifice țării și timpului nostru pentru a se apleca asupra israeliților în condițiile de timp și loc în care trăiau; pentru a-i compara cu popoarele de care au fost cei mai apropiați și pentru a le pătrunde astfel spiritul și preceptele. /[29] Vico era moștenitorul generațiilor de erudiție umanistă care începea o dată cu secolul al XVI-lea. Filologii secolului al XVI-lea au revenit la nivelul atins cîndva de antici și l-au depășit. Porphyrios i-a atribuit lui Aristarh din Samothrace pretenția ca „Homer să fie interpretat doar prin Homer", fără a impune conotațiile ulterioare cuvintelor mai vechi.[30] Porphyrios însuși a transformat filologia clasică într-un instrument potențial pozitiv cînd a dovedit despre Cartea lui Daniel că nu putea să fi fost scrisă anterior revoltei hașmoneene, la care fac aluzie simbolurile folosite în ea.[31] Metodele prin care Lorenzo Valla a dovedit neautenticitatea Donației lui Constantin nu erau diferite.[32]

Filologia umanistă și-a depășit repede vechile paradigme; și a făcut-o deplasîndu-se de la critica și exegeza textuale la reconstituirea istoriei. Vico era de asemenea moștenitorul acelei *mos docendi Gallicus*, interpretarea umanistă a dreptului roman.[33] A fost o reacție împotriva ridicării acelui *Corpus iuris civilis* la statutul de paradigmă universală și inepuizabilă de înțelepciune juridică, ca și cum ar fi o lege ideală valabilă pentru toate timpurile. Școala istorică de interpretare juridică explică instituțiile romane în cadrul propriilor circumstanțe, de-acum depășite; pentru Hotman, contemporan cu Jean Bodin, Codul lui Iustinian nu a reflectat niciodată o societate existentă: în vremea lui era un ideal abstract, nicicînd pus în practică.[34] Plictisitoarea dispută dintre adepții unei *Loi écrite* și cei ai unor *coutumes* a arătat că nu poate exista o lege ideală valabilă pentru toate timpurile. De la interpretarea dreptului roman, jurisprudența umanistă a avansat spre reconstituirea istorică a instituțiilor juridice neromane, originea și evoluția legii „feudale".[35] Se pare că nu a existat un precedent real al operei înfăptuite de ei în tradiția pe care au moștenit-o. Puteau să-și fi amintit, ce-i drept, de „Arheologia" lui Tucidide, acea scurtă descriere a lentei evoluții a grecilor de la condiția războinică primitivă la statul de drept.[36] Și, cu siguranță, tradiția erudiției retorice și juridice din Antichitate și Evul Mediu conținea și referiri la timpurile schimbătoare ca la una din acele *circumstantiae* care trebuie explorate de un exeget. Dar tuturor acestor sugestii le lipseau acum elementele vii. Vico trebuie să fi avut de asemenea cunoștință de începuturile exegezei biblice, care a avansat și ea de la dorința recuperării textului „pur" la o reconstrucție de *mens auctoris*.[37]

Erudiția juridică, exegeza biblică și filologia clasică erau principalii purtători ai noii metode istorice: scrierea istorică rămăsese considerabil în urmă. Faptul că încrederea în „simpla narațiune" a evenimentelor s-a erodat în secolul al XVI-lea poate fi dovedit și în alte sfere, foarte depărtate de disputele religioase sau juridice. Într-un pasaj celebru al *Eseurilor*, Montaigne afirmă: „Ceilalți creează

omul; eu povestesc despre el" (*Les autres forment l'homme; je le récite*). Apoi: „Eu nu dau lecții; eu doar povestesc."[38] „Omul" se referă în primul rînd la Montaigne, la inconsistențele lui, la stările lui schimbătoare și la acțiunile lui unice. Nu poate fi pus la îndoială subînțelesul ironic al cuvintelor lui. Montaigne este deplin conștient că descrierea pe care și-o face lui și altora este saturată de prejudecăți, că aprecierile depind de timp, loc și dispoziție. Conștient de acest lucru, el nu pretinde că oferă reflecții sistematice, ci mai curînd impresii „rapsodice", „eseuri". Mai este conștient și de faptul că preocuparea de sine, însuși faptul de a scrie în solitudine voluntară, constituie un act de autoeducare, care „modelează" mai degrabă decît „povestește" pur și simplu. Simplă povestire nu există, după cum nu există nici simplele fapte istorice.

Impactul lui Vico a fost neglijabil. Dar temele principale abordate — armonia contextuală din cadrul fiecărei perioade, necesara continuitate în succesiunea perioadelor (natură) și spontaneitatea crescîndă a efortului social (libertate) — își păstrează un rol regulator în formarea raționamentului istoric modern. Semnificația istoriei (ca întreg) și semnificația în istorie (a faptelor) au suferit o revoluție nu mai puțin importantă decît cea din științele naturii. Și ne întrebăm: cît de radicală a fost această ruptură, ce anume a adus nou această „Știință nouă"? Evident, modalitățile de a căuta semnele providenței divine acționînd în istorie s-au schimbat; dar „armonia", „conformismul", „concordia" perioadelor istorice — noțiunea de schimbare în *qualitas temporum* — nu erau nici ele total străine reflecției istorice medievale; le întîlnim, în particular, în noțiunile medievale legate de *acomodare divină*.

Exegeza medievală iudaică și creștină împărtășea principiul hermeneutic al acomodării: presupunea că Scripturile sunt ajustate pe măsura capacității oamenilor de a le accepta și înțelege. Din acest *topos* exegetic — pe care îl voi discuta mai întîi — s-au ivit diverse explicații ale acelor precepte și instituții biblice mai greu acceptabile și inteligibile, ca adaptare a providenței lui Dumnezeu la mentalitatea religioasă primitivă a Israelului în formare. Din aceste explicații, sau o dată cu ele, au luat naștere marile speculații istorice, care au văzut istoria în ansamblu ca articulare a ajustării manifestărilor divine la procesul evoluției intelectuale, morale și chiar politice a omenirii. E uimitor că s-a scris atît de puțin despre un principiu atît de fundamental pentru reflecțiile medievale cu privire la Dumnezeu și oameni, la natură și istorie.

B. „SCRIPTURA VORBEȘTE LIMBA OAMENILOR": PRINCIPIUL EXEGETIC AL ACOMODĂRII

1. Principiul juridic devine principiu exegetic

Cariera *exegetică* a principiului medieval al acomodării (am în vedere funcția acestuia în interpretarea Bibliei) este adesea asociată următoarei propoziții: „Scripturile vorbesc limba oamenilor." Formularea latină — *Scriptura humane loquitur*[39] — reprezintă o traducere literală din ebraică — *dibra tora kileshon bne*

'adam. În sursele iudaice, apare pentru prima oară în context juridic, avînd prea puțin de-a face cu utilizările ulterioare.[40] Rabinul El'azar ben Azaria, primul *tana* care a invocat regula, a refuzat să vadă în legile privitoare la eliberarea sclavilor evrei dispoziția de a da sclavului un dar, indiferent dacă acesta a adus sau nu profit gospodăriei, doar fiindcă versetul biblic dublează verbul: „trebuie să dai un dar" (*ha'anek ta'anik*). Dublarea nu are semnificație juridică specială, nefiind decît o formulare *retorică*. Dacă pasajele narative ale Bibliei conțin expresii colocviale, ca de pildă „doi cîte doi" (*shnayim shnayim*), la fel se întîmplă și cu părțile juridice. Deosebiri similare apar între rabinii Akiba — care căuta (*darash*) semnificația juridică a fiecărei particule de vorbire aparent redundante — și Yishmael, mult mai dispus să admită că dispozițiile rabinice nu pot fi deduse din Scripturi: în cel mai bun caz, pot fi asimilate unei aluzii.

Ceea ce a fost la antici înainte de orice un principiu hermeneutic *juridic* a devenit în mîinile exegeților medievali o regulă generală menită să justifice sau să limiteze alegoriile filozofice. În acest nou sens este ea folosită în literatura gaonită precum și de Sa'adia sau de alți filozofi ai Evului Mediu timpuriu. Numeroasele expresii antropomorfe din Biblie puteau fi traduse mai mult sau mai puțin ușor într-un idiom inofensiv; [mîna] dreaptă a lui Dumnezeu, *yemin adonai*, putea fi interpretată ca puterea lui Dumnezeu. Chiar cei care neagă faptul că despre Dumnezeu se poate vorbi folosind atribute pozitive ar mai putea pretinde că toate predicatele lui Dumnezeu citate în Scriptură sunt reductibile la atributele acțiunii sau la negările unei absențe. Totuși, însăși prezența foarte originală a unui antropomorfism *prima facie* în Biblie era stînjenitoare și necesita o justificare. Motivul pentru care s-a recurs la acesta îl constituia acomodarea la capacitatea mai redusă de abstractizare a maselor. Legea era dată pentru toți într-un limbaj care să fie înțeles de toți (Maimonide).

Treptat, pe măsură ce orizontul euristic al principiului se lărgea, a ajuns să explice mai mult decît antropomorfismele. Evident, cosmologia Bibliei se deosebea de ultimul cuvînt al oamenilor de știință — în Evul Mediu nu mai puțin decît astăzi. Dar Scriptura nu poate greși; mai degrabă, vorbește limba omului de rînd sau a omului primitiv. În acest moment al istoriei principiului, abordarea formulei „Scriptura vorbește în termeni omenești" poate dobîndi două utilizări: una *maximală* și una *minimală*.

Maximalistul va vedea întregul corp al științei și teologiei — inutil să mai spunem, al științei *sale* și al metafizicii *sale* — concentrat în Biblie, care poate să nu fie *considerată* o enciclopedie generală, dar pentru el este. Informația științifică e învesmîntată în metafore pentru a rămîne pe înțelesul celor mulți. Sarcina interpretului este să decodifice expresiile biblice pentru a arăta că nimic demn de a fi cunoscut nu a scăpat atenției textului revelat. Acest lucru a fost făcut, *mutatis mutandis*, de exegeții evrei medievali aparținînd orientării dominante: Sa'adia, Ramban, Sforno. Ramban (Nahmanide) a mers pînă la a susține că traducerea filozofică ar constitui de fapt sensul literal și simplu al Scripturilor, în vreme ce alegoria ar fi dimensiunea mistică și cabalistică a înțelegerii, pentru care întreaga Scriptură nu este altceva decît rostirea neîntreruptă a numelui lui Dumnezeu.[41]

Pe de altă parte, sensul literal cuprinde întregul domeniu al științei raționale și nu se reduce numai la simpla vorbire colocvială.

2. *Interpretare minimală vs. interpretare maximală*

Meritele exegezei lui Abraham ibn Ezra pot fi măsurate în parte prin extinderea maximală a principiului biblic al acomodării. Ibn Ezra însuși polemizează contra acestei abordări — prima pe o listă de cinci metode exegetice (dintre care primele patru sunt greșite sau inutile).[42] Aceasta nu este nici adevărată, nici falsă, ci adesea nerelevantă. „Dacă vrei să înveți științele, du-te la greci." În alegoriile lor filozofice, *gaonii* invocă *rezultatele* — ale astronomiei, de pildă —, și nu demonstrațiile acestora; la fel de neștiințifică ar fi, prin implicație, însăși Biblia, dacă ar fi citită ca enciclopedie. Pînă la adevărata știință e cale lungă.

În loc de aceasta, Ibn Ezra sugerează abordarea minimală. Se poate să fi fost precedat de unii raționaliști radicali din Spania, precum rabinul Isaak, dar pe acesta îl cunoaștem doar prin Ibn Ezra. „Scripturile vorbesc limba oamenilor"[43] înseamnă pur și simplu că se adaptează punctului de vedere al celor mulți. Ele nu contrazic știința, dar nici nu o conțin în întregime. Într-adevăr, nicăieri nu este această interpretare minimală a principiului acomodării mai evidentă decît în exegeza lui Ibn Ezra la Cartea 1 a Genezei. Citînd cîteva exemple din Geneză 1:1, dă următoarele explicații:

> „Cerurile": cu articol hotărît pentru a arăta că vorbește despre acele [ceruri] văzute. [„Cer" și „pămînt" vor fi interpretate ulterior ca referindu-se exclusiv la elementele sublunare.] „Și gol" [*vabohu*]: întrucît Moise nu a vorbit despre lumea Corpurilor Cerești [*olam haba*: termenul, altminteri eshatologic, este utilizat aici în sens astronomic, mai degrabă spațial decît temporal], care este lumea îngerilor [*hamal'ahim*, în sensul de inteligențe], ci numai despre lumea generării și distrugerii [*olam hahavaya vehahashkhata* — echivalentul medieval aristotelic al tărîmului sublunar].[44]

Ibn Ezra subliniază în repetate rînduri că Geneza nu reprezintă o relatare științifică cuprinzătoare a facerii lumii *ex nihilo*, ci mai curînd expunerea formării tărîmului sublunar prin mijlocirea proceselor naturale, așadar a legilor. Geneza indică doar faptele cele mai pertinente legate de formularea și condiția *omului*. Înseși corpurile cerești apar în relatarea facerii *numai din punctul de vedere al omului obișnuit*, fără nici o referire la esența sau adevărata lor natură:

> „Iar dacă cineva ar întreba" [explică el Gen. 1:16]: Oare nu au arătat astronomii [*hachme hamidot*] că toate planetele, exceptînd Mercur și Venus, sunt mai mari decît luna, și cum de s-au putut ele numi [în Scripturi] „cele mari"? Răspunsul este următorul: „mari" nu se referă la dimensiunile lor, ci la lumina acestora, iar lumina lunii este de multe ori [mai puternică] din cauza apropierii de pămînt.[45]

Luna este desemnată ca un mare luminător, în timp ce planetele mai mari sunt numite doar stele: acest mod de a vorbi corespunde întru totul punctului nostru de vedere. „Vorbitorul este om [Moise], la fel sunt și ascultătorii", afirmă el în altă parte.[46] Nici nu mai era nevoie de alte metode hermeneutice pentru a

reconcilia teoria copernicană cu Scripturile. Nicole Oresme înlăturase argumentele exegetice formulate împotriva mișcării pămîntului ca fiind elementele cele mai puțin deranjante ale ipotezei geodinamice (pe care a respins-o în cele din urmă). S-ar putea ca „Scriptura humane loquitur", chiar acolo unde pare să susțină o cosmologie geostatică. Galilei va utiliza mai tîrziu un argument similar pentru a apăra sistemul heliocentric copernican într-un mod extrem de ingenios. De-ar fi ca timpul să se oprească, pledează el în scrisoarea către Ducesa Christina, tot nu ar fi destul — v. Iosua 10:12: „Stai, soare, deasupra Ghibeonului"*; chiar potrivit lui Ptolemeu, sfera stelelor fixe trebuie să înceteze să se miște.[47] Indiferent dacă îl acceptăm pe Ptolemeu sau pe Copernic, Scripturile nu pot fi interpretate literal; în ambele sisteme, Scripturile vorbesc omenește. Dacă tot trebuie să alegorizăm, de ce să nu adoptăm justificata ipoteză astronomică? Totuși, Biserica nu s-ar fi preocupat atît de salvarea sensului literal al Scripturii dacă nu s-ar fi temut de subminarea autorității. Vreme de secole, *patres* și teologi au susținut sistemul geocentric și au avansat motive în acest sens; argumentele lor meticuloase și încîlcite nu ar putea fi considerate o adaptare la o înțelegere mai limitată. Dacă ipoteza copernicană descrie realitatea, ei s-au înșelat pur și simplu. Acesta era adevăratul pericol reprezentat de Galilei, sporit de utilizarea argumentelor lui teologice. Chiar cardinalul Bellarmino a trebuit să admită că, dacă antropomorfismele din Scripturi ar putea fi eliminate prin alegorizare, la fel s-ar putea întîmpla cu aparentele referințe geocentrice. El cerea doar un armistițiu, pînă la formularea dovezii empirice.

Narațiunea creației este, potrivit lui Ibn Ezra, narațiunea creației obiectelor percepute nemijlocit în raport cu felul în care sunt percepute. Care este de fapt scopul ei, dacă nu acela de a oferi o cosmologie adecvată? Căci lumea sublunară, singura despre care vorbește, a fost creată pentru om, spre deosebire de cea supralunară, despre care relatarea Genezei păstrează tăcerea:

> Iar acum, fie-mi permis să enunț un principiu. E știut că Moise, Învățătorul nostru, nu a dat legile numai pentru filozofi [*khachme halev*], ci pentru toți. Și nu numai oamenilor din generația lui, ci pentru toate generațiile. Iar în relatarea Facerii, nu s-a referit la altceva decît la lumea sublunară creată pentru om.[48]

Mai mult decît atît, relatarea din Cartea 1 a Genezei arată cum omul este supus necesităților materiei și se află în același timp deasupra lor: omul reprezintă universul material și participă la domeniul inteligențelor (se pare că Ibn Ezra a susținut o *unitas intellectus*). Omul este un microcosm așa cum Dumnezeu este macrocosmul — aceasta este interpretarea neoplatonică, aproape panteistă, dată de Ibn Ezra formulei „după chipul și asemănarea noastră" (Gen. 1:26).[49]

Ceea ce nu înseamnă că Scriptura nu conține aluzii metafizice, ci doar că exegetul trebuie să fie prudent cînd, unde și cum să le caute. Ibn Ezra, asemeni lui Spinoza la începuturile criticii biblice moderne, a stabilit un principiu metodologic deosebit de rodnic. Indiferent dacă o imagine biblică trebuie interpretată literal sau metaforic, acest lucru nu se poate decide arbitrar, dintr-un punct de

---

* Biblia, ed. cit., p. 245 (*n.ed.*).

vedere exterior textului, ci mai degrabă imanent. Cu alte cuvinte, Ibn Ezra trasează granița dintre alegorizarea admisibilă și cea inadmisibilă. Așa cum vom vedea mai tîrziu, Ibn Ezra a influențat abordarea exegetică dată de Spinoza prin acest principiu mai mult decît prin oricare amănunt al interpretării. Contrar lui Sa'adia, el nu vede în referirile la cuvîntul lui Dumnezeu — „și Dumnezeu a spus" — un substitut pentru „voința lui Dumnezeu", ci imaginea unui rege care poruncește supușilor: lucrarea creației nu a pretins efort, căci Dumnezeu a acționat prin „supuși" — legile naturii sau elementele naturii.[50] Cu alte cuvinte, atunci cînd alegorizează, Ibn Ezra nu caută întotdeauna cel mai abstract („științific") substitut, ci nivelul mediu de abstractizare cerut de context. Atît în interpretările gramaticale, cît și în cele alegorice, Ibn Ezra caută *contextul explanandum*-ului.[51]

Cu excepția numelui propriu al lui Dumnezeu, Ibn Ezra caută o semnificație mai profundă (*sod*) — astronomică sau metafizică — nu în formulările biblice, ci în lucrurile — obiecte și evenimente — la care ele se referă, un principiu amintind de revoluția exegetică suferită de exegeza creștină în secolul al XIII-lea.[52] Și, asemeni lui Maimonide și ulterior lui Toma d'Aquino, Ibn Ezra își fundamentează doctrina alegorizării admisibile pe proprietățile limbajului. Prin natura lui, limbajul este ambiguu și analogic: proiectăm familiarul pe nefamiliarul „de deasupra și dedesubtul nostru". Într-adevăr, Ibn Ezra dezvoltă o doctrină exegetică despre *analogia entis* pentru a explica crearea omului „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu". Pe scurt, ca principiu exegetic, „Scriptura vorbește limba oamenilor" se referă în cele din urmă la un corpus de teorii privitoare la proprietățile limbajului sacru. Limbajul revelației folosește elemente din sfera familiarului și a naturalului cu scopul de a le transcende; iar această procedură este însăși o proprietate a limbajului oamenilor, operînd prin intermediul analogiilor și al metaforelor.

3. Principiul secularizat: Spinoza

Influența lui Ibn Ezra asupra exegeților evrei a fost considerabilă; multe interpretări au devenit cunoscute creștinilor care studiau *veritas hebraica* abia după Nicolaus Lyranus. Dar nici exegeza medievală iudaică și nici cea creștină nu au înțeles vreodată pe deplin, și nici nu au adoptat, metoda lui Ibn Ezra de alegorizare minimal-contextuală. Multă vreme, principiul exegetic al acomodării a servit mai ales reconcilierii rațiunii cu revelația. Momentul adevăratului impact al lui Ibn Ezra a survenit o dată cu începuturile criticii biblice, în secolul al XVII-lea. Mă grăbesc să adaug că nimic nu era mai străin de intențiile lui Ibn Ezra decît să pună la îndoială autenticitatea sau originea revelată a Scripturilor. Majoritatea observațiilor folosite de criticii biblici în anumite scopuri sunt exemple în care el le-a respins — păstrîndu-le astfel — argumentele aduse împotriva consecvenței și autenticității narațiunii biblice. Critica biblică nu a început *de novo*; multe întrebări fuseseră formulate de exegeții tradiționali, iar unele răspunsuri fuseseră date de polemiștii păgîni clasici antievrei și anticreștini.[53] Mai important decît remarcile critice spicuite din scrierea lui Ibn Ezra a fost modul de utilizare a prin-

cipiului acomodării, care s-a dovedit lesne susceptibil secularizării. El a fost pus la punct — sau, dacă doriți, pus pe picioare — de Spinoza.

Tratatul teologico-politic scris de Spinoza conține unul din primele documente de critică biblică. Linia despărțitoare dintre exegeză și critică nu este întotdeauna limpede trasată. Ca definiție preliminară, e suficient să spunem că critica biblică este indiferentă, dacă nu chiar ostilă, autentificării Bibliei ca document supraomenesc. Aici, ca și în alte locuri, Spinoza nu se opune pe față terminologiei și principiilor teologice ale Evului Mediu. Strategia lui este mai subtilă: le atribuie semnificație contrară. Providența „generală" și cea „specială", afirmă el, sunt termeni legitimi — dar numai dacă sunt înțeleși ca două categorii de legi universale ale naturii![54] La fel, „Scriptura vorbește limba oamenilor" este un principiu legitim — dar numai dacă este înțeles în ideea că, de vreme ce autorul este om, sensurile Scripturilor îi redau limba.[55]

Indiferent dacă ne gîndim la Moise sau la Ezdra, autorul Scripturilor era un om care a redat viziunea despre lume a vremii. Exegetul nu trebuie să presupună *a priori* în ce constă această viziune despre lume, ori să o forțeze să se conformeze adevăratei metafizici. Să luăm de pildă imaginea lui Moise despre Dumnezeu.[56] În Deuteronom 4:24, citim: „Căci Domnul Dumnezeul tău este foc mistuitor, Dumnezeu gelos."* Oare acest verset trebuie interpretat literal sau alegoric? Este sau nu este antropomorf? Nici un punct de vedere filozofic din afară nu trebuie să ne călăuzească. Mai degrabă ar trebui să stabilim din context un principiu intern de alegorizare admisibilă. Știm că Pentateuhul respinge imaginile corporale ale lui Dumnezeu. „Un foc mistuitor" (*esh ochla*) ar putea fi alegorizat, cu atît mai mult cu cît în altă parte focul reprezintă o metaforă a geloziei și a răzbunării; „un Dumnezeu gelos" (*'el kana*) se referă la un atribut psihic — și nu găsim nicăieri în Scriptură obiecții referitoare la atributele psihice. Interpretarea trebuie să fie literală. Imaginea lui Moise despre Dumnezeu este imaginea unui Dumnezeu fără corp, dar avînd suflet — o imagine nefilozofică într-adevăr, întrucît *ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.*[57] Nu poate exista suflet în lipsa unui corp corespunzător, căci ambele denotă una și aceeași constelație de acte. Biblia este o carte scrisă de omul primitiv în limba lui, căreia nu i s-a putut sustrage. Este mai degrabă un document istoric decît unul peren: acesta este modul în care a utilizat Spinoza principiul exegetic al acomodării. Limbajul teologic, înainte de a fi abandonat, a fost golit de conținut; sau, mai bine spus, a fost răsturnat cu capul în jos.[58]

C. ACOMODARE ȘI LEGEA DIVINĂ

1. Sacrificiile ca acomodare divină: literatura creștină timpurie

Acomodare divină la „limba oamenilor" a devenit, cum am văzut, o formă de gîndire exegetică aproape indispensabilă. Ea a mai inspirat — fără să le implice

* Biblia, ed. cit., p. 199 (*n.ed.*).

în vreun fel — o mulțime de speculații legate de acomodarea divină la istoria omenirii. Primele apărau adevărul revelației, cele ulterioare — înțelepciunea și dreptatea ei. Faptul că în istorie Dumnezeu și-a adaptat acțiunile la capacitatea oamenilor de a le primi și percepe presupunea o noțiune, oricît de vagă, de evoluție socială și culturală relativ autonomă a unor oameni sau a tuturor oamenilor; tentativele de a uni planul divin al mîntuirii cu evoluția intrinsecă a omenirii prin mijlocirea unei pedagogii divine a reprezentat, cu începere din secolul al II-lea, coloana vertebrală în filozofia creștină a istoriei. Ele atribuiau, cel puțin la nivelul interpretării teologice, o diferită *qualitas temporum* diferitelor perioade istorice.[59] Procedînd astfel, au ajutat la formarea categoriilor gîndirii istorice folosite o dată cu secolul al XVII-lea. Dar înainte de a ne îndrepta către speculațiile mai ample, și poate mai interesante, despre lucrarea providenței de-a lungul întregii istorii, ar fi nimerit să urmărim evoluția celei mai timpurii, mai persistente și mai elaborate interpretări acomodaționiste a unei instituții din trecut — legile din Biblie privitoare la sacrificii și ceremonii. Ea a servit într-un fel ca punte de legătură între utilizarea exegetică și cea istorică a principiului; și a servit cu siguranță drept paradigmă.

Primele indicații despre interpretarea acomodaționistă a legii sacrificiului în tradiția iudaică nu reprezentau mai mult decît o reacție de tipul strugurilor acri față de încetarea sacrificiilor după distrugerea Templului (70 d.Cr.). *Vajikra Rabba*, comentînd Lev. 17:7, îi atribuie rabinului Pinhas ben Levi opinia conform căreia sacrificiile nu au fost decît o concesie făcută obiceiurilor politeiste; Dumnezeu le-a folosit pentru o și mai completă eradicare a idolatriei. „[Comparație cu] un prinț pe care cugetul l-a părăsit și care mînca hoituri și carne însîngerată [*trefot*]. Regele a spus: « [Lucrurile] astea să fie întotdeauna pe masa mea, și el se va lecui de la sine. » Tot astfel: De vreme ce Israel a simțit o atracție nesățioasă pentru idolatrie și sacrificiile aduse în Egipt... Dumnezeu a spus: « Fie ca ei să-mi aducă mereu sacrificii în tabernacol, și atunci se vor dezice de idolatrie și vor fi mîntuiți. »"[60] Părinții Bisericii au recurs la interpretări similare ori de cîte ori serveau unor scopuri apologetice sau polemice[61]; exegeții antiohieni, în particular Teodoret de Cyr, le-au transformat în principiu hermeneutic sistematic, foarte potrivit pentru combaterea exceselor interpretărilor alegoric-pneumatice de proveniență alexandrină. În comentariul la Levitic, Teodoret rezumă ceea ce „a explicat în multe locuri", în cuvinte foarte apropiate de cele ale textelor iudaice *Midraș*.[62] Unul din elementele teoriei lui a apărut mult înaintea tuturor acestor referințe — iudaice sau creștine —, în argumentele polemiștilor antievrei. Cultul și legea mozaică — susținea în esență reconstituirea antibiblică a istoriei evreilor de către Manethon — nu aveau în sine nimic original sau autentic, nefiind decît imaginea răsturnată în oglindă a cultului și legilor egiptene.[63]

În una din cele mai cunoscute scrisori ale lui Augustin, găsim explicit și riguros formulată legătura dintre interpretările de felul acesta și ideea acomodării:

> Se cuvenea [*aptum fuit*] ca Dumnezeu să pretindă sacrificii în vremurile mai vechi; acum însă lucrurile s-au schimbat, și el rînduiește cele potrivite timpurilor de față. El, care știe mai bine decît omul ce anume aparține prin acomodare fiecărei perioade de

> timp [*quid cuique tempori accommodate adhibeatur*], rînduiește, adaugă, sporește sau împuținează instituțiile... pînă cînd frumusețea întregii istorii [*saeculi*], ale cărei părți sunt perioadele acestea, se desfășoară asemeni unei melodii minunate [*velut magnum carmen*].[64]

Pusă în chestiune era înțelepciunea ritualurilor sacrificiale din vechiul Israel. Păgînii se întreabă: Dacă nu erau bune, de ce au fost instituite? Și dacă erau bune, de ce au fost abolite printr-o nouă dispoziție? Din nou, la fel ca în cazul omnipotenței divine, polemicile păgîne nu sunt îndreptate împotriva ideii unui Dumnezeu unic, ci a noțiunii de Dumnezeu văzut ca persoană insistentă, intervenind arbitrar în istorie, capricios (*concilium*), dacă putem spune așa. Ne amintim cum și de ce s-a referit Celsus la noțiunea de providență divină specială ca la „perspectiva broaștei și a viermelui".[65] Unor asemenea oponenți păgîni, Augustin le răspunde că procesul istoriei, departe de a fi arbitrar, este la fel de frumos, văzut ca întreg, precum cosmosul, și din exact aceleași motive: părțile se potrivesc în interiorul întregului. În acord cu teoria estetică platoniciană, Augustin face distincție aici, ca și cu alte prilejuri, între „adecvat" (*aptum*) și „frumos" (*pulchrum*). Nu e nevoie ca părțile întregului să fie în sine frumoase; dar trebuie să se potrivească una cu cealaltă, dacă întregul trebuie să fie frumos. În alte locuri, Augustin concede chiar fiecărei perioade din viața unei persoane sau din procesul istoriei „o frumusețe proprie" (*pulchritudo sua*)[66], o frumusețe relativă, căci semnele și instituțiile fiecărei perioade istorice se potrivesc și ele una cu cealaltă și sunt adaptate capacității oamenilor de a le percepe și a trăi prin mijlocirea lor.

Dacă, într-adevăr, autorii creștini tind adesea să deprecieze sau să nege valoarea sacrificiilor, ei nu uită niciodată cu totul tradiția prin care acestea erau văzute ca pregătire sigură întru Cristos; ea și-a făcut în cele din urmă loc chiar în *Glossa ordinaria*[67]. În tratatul „Despre originea și evoluția unor obiceiuri ecclesiastice", un autor carolingian, Walahfrid Strabo, dorește să apere diversitatea obiceiurilor și a liturghiei în cadrul Bisericii *unice*; Biserica se adaptează diferitelor exigențe ale timpurilor și locurilor. Dumnezeu însuși a dat exemplul unei asemenea flexibilități. Înaintea legii (*ante legem*), cultul demonilor stăpînea pămîntul; legea sacrificiilor era în același timp o concesie făcută acestui cult și cel mai bun mijloc de a-l combate: „Atotputernicul și răbdătorul creator, întotdeauna dornic să-și ajute creaturile, știa că, datorită slăbiciunii muritorilor, nu le putea înlătura dintr-o dată toate obișnuințele."[68] Anselm de Havelberg, ale cărui reflecții pe tema diversității ordinelor religioase le voi discuta mai tîrziu, și le întemeia pe argumente similare.[69]

Legea dată lui Israel a fost „bună pentru vremea aceea"[70] (*bonum in suo tempore*)[71]; tragedia evreilor, afirmă Ioachim din Fiore[72], este că ei „au refuzat să se schimbe o dată cu timpurile". *Processus religionis*[73] nu a încetat nici în vremurile creștine: era nevoie de mai multe miracole pentru a-i convinge pe oamenii de la începuturile creștinismului decît sunt necesare acum. Apariția ereziilor a impus nașterea dogmelor — de unde rezultă că înșiși ereticii au un rol în planul divin al istoriei. Religia așadar a progresat în acord cu perfecționarea capacităților omenești. Cunoașterea, fie și religioasă, a sporit în timp.[74] Oare asta înseamnă că

s-a schimbat însăși credința chiar printre adevărații adoratori ai lui Dumnezeu care au existat dintotdeauna? Secolul al XII-lea a dezbătut în repetate rînduri această problemă.[75] Un interes special îl prezintă soluția lui Hugo de St. Victor. Expunerea sistematică a sacramentelor — considerată uneori prima *Summa* teologică — este în întregime istorică; sacramentele sunt discutate în ordinea introducerii lor pe parcursul „lucrării de restaurare" a omenirii. Ele au fost adaptate condițiilor schimbătoare ale „bolii" omenirii, fiind introduse mai degrabă treptat (*paulatim*) decît dintr-o dată (*subito et precipitanter*), astfel încît au existat întotdeauna perioade de tranziție.[76] Credința sporea, dar nu în substanță (*materia fidei*), ci mai curînd în eficacitate. În fiecare dintre cele trei perioade ale mîntuirii găsim toate trei grupele — cei „fățiș răi", cei „aparent buni" și cei „cu adevărat buni"; ultimii pot fi, și au fost, poate întotdeauna, în minoritate, dar acum ei au posibilitatea să acționeze *public* și, în consecință, mai eficient.[77]

Inspirat de surse iudaice sau creștine — ori de amîndouă —, un binecunoscut convertit din secolul al XII-lea, Petrus Alfunsi, a transformat ideea acomodării într-un argument antimusulman. În „Dialoguri", vechiul lui ego, Moise, discută cu noul lui ego, Petrus: dacă ar dori să se alăture celei mai raționale și mai progresiste religii, de ce nu o îmbrățișează pe cea mai nouă dintre ele — islamul? Deoarece, răspunde Petrus:

> Oamenilor din vremea lui Mahomed, lipsiți de lege, de Scriptură, ignorînd toate valorile cu excepția armelor și agriculturii, dornici de desfrîu, dedați lăcomiei, li s-a putut predica cu ușurință [numai] ce doreau. De-ar fi procedat altminteri, nu i-ar fi putut atrage către legea lui.[78]

Toate aceste tradiții privitoare la acomodare, mai cu seamă cele centrate pe relativizarea istorică a legii sacrificiilor, și-au croit drum în scolastica de mai tîrziu. Scolasticii erau familiarizați și cu o interpretare similară mult mai radicală și mai elaborată — *Moreh nevukhim* [Călăuza șovăielnicilor] de Maimonide.

2. *Maimonide despre nedeterminarea naturii*

În *Moreh nevukhim* 3.26–56, Maimonide își expune filozofia juridică, doctrina despre „temeiurile poruncilor".[79] Contrar disjuncției sa'adiene dintre poruncile supunerii (*mitsvot shim'iyot*) și ale rațiunii (*sikhliyot*), care combină terminologia *Kalam*-ului cu reminiscențe midrașice[80], Maimonide susține că fiecare precept în parte posedă o structură duală și poate fi considerat o poruncă a rațiunii și una a supunerii în același timp. Fiecare poruncă servește unui scop rațional: „Legea lui Dumnezeu este perfectă" (*torat hashem temima*). Dar supunerea justă la fiecare poruncă nu ar trebui dictată de o înțelegere a finalității acesteia: ea trebuie să se bazeze pe *potestas coactiva* a legii, pe faptul că reprezintă voința suveranului.[81] Maimonide este astfel obligat să caute o raționalizare specifică a acelor porunci — legi ceremoniale și cele privitoare la hrană — cărora Sa'adia le atribuia doar o rațiune de a fi generică. O constituție perfectă, susținea Sa'adia, trebuie să includă unele porunci iraționale — o ocazie pentru supuși de a-și manifesta fidelitatea oarbă; în străduința de a demonstra că legea scrisă și cea orală alcă-

tuiesc o constituție desăvîrșită, valabilă pentru toate societățile și toate timpurile, Sa'adia a trebuit să limiteze numărul unor asemenea „porunci ale supunerii" la minimum. Maimonide, care punea la îndoială însăși această axiomă de filozofie juridică a lui Sa'adia, avea nevoie de un nou punct de pornire. El a început, cum s-a procedat de atîtea ori, încercînd să redefinească semnificația unor vechi întrebări.

Ce căutăm de fapt cînd „cerem" *temeiul* unei porunci? E nevoie ca rațiunea de a fi a unei anumite legi să acopere fiecare parte și detaliu al ei? Într-un răspuns preliminar, Maimonide face o analogie strictă între legile naturii și legile societății.[82] În partea a II-a a *Călăuzei*, Maimonide a dezvoltat una din cele mai originale filozofii ale științei din Evul Mediu. A demonstrat acolo nu doar că există legi ale naturii (structuri ordonatoare ale naturii), condiționate în sine de voința lui Dumnezeu; dar și că fiecare dintre ele trebuie să includă, prin definiție, un reziduu de incertitudine, un element de nedeterminare. Nici o lege a naturii nu este complet determinată, și nici un fenomen natural nu este complet determinat, nici măcar în mintea lui Dumnezeu.[83] Pentru a ilustra acest lucru, fie-mi îngăduit să inventez un exemplu. Să presupunem că toate mesele trebuie făcute din lemn; să mai presupunem că cea mai potrivită esență lemnoasă pentru mese este mahonul și că cel mai bun mahon se găsește doar într-o pădure îndepărtată din Indonezia. Un tîmplar doritor să facă o masă desăvîrșită are toate motivele să aleagă mahonul și să străbată drumul pînă la amintita pădure. Dar o dată ajuns acolo, se va vedea confruntat cu două sau mai multe posibilități la fel de rezonabile. Să aleagă copacul din dreapta, ori pe cel din stînga? Căci trebuie să aleagă, și amîndoi sunt la fel de potriviți. Scopul nu poate să determine actualizarea materială în toate privințele, pînă la cel din urmă amănunt; o „determinare completă" este exclusă de însăși structura materială a lumii noastre. În același fel, poate (de fapt, trebuie) să existe o finalitate a universului, dar aceasta nu reglementează toate amănuntele. Finalitatea universului ar putea să pretindă circularitatea orbitelor corpurilor cerești, dar nu justifică în mod necesar diferitele viteze sau culori ale planetelor.[84]

Maimonide pare să-și fi dat seama că, din punct de vedere tehnic, conceptul aristotelic de materie implica două teme explicative diferite.[85] Era atît un principiu al potențialității cît și un *principium individuationis*. Maimonide diminuează importanța celei de-a doua conotații a materiei; pentru el, materia devine în primul rînd sursa contingenței din întregul univers, nu doar din tărîmul sublunar. Între formele esențiale (legi, necesități) și materia ca simplă potențialitate (contingență, posibilitate) se află o ierarhie de structuri contingente — *causae finales* — care justifică individuația (adică particularizarea) tuturor singularelor. Lumea naturală este prin urmare un *continuum* de momente ale acomodării planului divin la substraturi indiferente, dacă nu chiar ostile. Influența unor părți ale acestei doctrine asupra filozofiei scolastice a fost considerabilă. Unele aspecte ale ei le-am discutat anterior.[86] Într-un sens, la Maimonide principiul nedeterminării e mai aproape de fizica modernă decît de cea clasică: fizica modernă postulează și ea un principiu al nedeterminării, nu ca limită a cunoașterii noastre, ci ca nedeterminare obiectivă intrinsecă naturii înseși.[87]

Principiul nedeterminării și principiul corespunzător al acomodării i-au permis lui Maimonide să reformuleze ceea ce Kant va numi ulterior „argumentul fizico-teologic" — dovada existenței lui Dumnezeu din ordinea universului. Dacă universul în totalitate și în toate privințele ar fi bine ordonat, ar fi necesar prin sine și nu ar presupune o mînă ordonatoare. Argumentul fizico-teologic nu presupune nici că universul este complet ordonat, nici că este complet haotic (în maniera nominalismului extrem proferat de *Ishari'a*), ci că ordinea este impusă elementelor eterogene care nu pretind sau presupun prin sine această ordine anume.[88] Argumentul bazat pe particularizare fusese folosit de *Kalam*; Maimonide i-a dat forma echilibrată sub care a rămas în vigoare pînă la Kant.

Principiul nedeterminării i-a permis să prezinte numeroase miracole — sau, mai bine zis, exemple ale providenței speciale — fără a viola legile naturii.[89] Miracolele sunt, în majoritatea lor, dar nu întotdeauna, luate din rezervorul cu rămășițe de contingență de la toate nivelurile naturii. Maimonide numește miracolele de acest fel „miracole din categoria posibilului" (*moftim misug... ha'efshari*).[90]

3. Nedeterminare, acomodare și „temeiurile poruncilor"

Exact același model de gîndire este folosit de Maimonide pentru a clarifica ce anume căutăm în „temeiurile poruncilor" (*ta'ame hamitsvot*). Să luăm, de exemplu, sacrificiile. Avînd în vedere finalitatea lor, putem fi în măsură să explicăm în primul rînd necesitatea instituirii sacrificiilor; „dar faptul că un sacrificiu constă dintr-un miel, iar altul dintr-un berbec, că numărul lor este determinat — aceste lucruri nu pot fi în nici un fel justificate, și oricine încearcă să le găsească o motivație dă dovadă de curată nebunie"[91]. Decît să căutăm pentru fiecare lege un principiu care s-o determine întotdeauna, trebuie să încercăm a găsi o rațiune de a fi contingentă. Maimonide a descoperit o asemenea rațiune în circumstanțele istorice concrete în care aceste legi au fost date la început Israelului. Sacrificiile și majoritatea legilor privitoare la hrană nu sunt în sine benefice pentru orice societate și în orice moment. Cele dintîi sunt cu deosebire suspecte, deoarece invocă asociațiile antropomorfe ale unei divinități care adulmecă sau mănîncă. Avînd în vedere vigoarea cu care Maimonide a eliminat din conceptul de Dumnezeu chiar cele mai abstracte atribute pozitive ale esenței[92], instituția sacrificiului trebuie să i se fi părut nedemnă de o comunitate cu adevărat monoteistă. Într-adevăr, el o interpretează ca o rămășiță a culturii politeiste universale Sa'aba, predominantă pe vremea lui Avraam și a lui Moise. Crezurile abominabile ale acesteia erau atît de adînc înrădăcinate și de răspîndite, încît nu puteau fi cu totul eradicate printr-un unic act cuprinzător de revelație și legislație.[93] Natura umană nu trece brusc de la o extremă la alta („Lo yishtane teba ha'adam min hahefekh el hahefekh pit'om: natura non facit saltus"). Dacă i s-ar fi cerut la început lui Israel să înceteze practica sacrificiilor, ar fi fost la fel de imposibil precum „a cere astăzi (unei comunități religioase) să renunțe la rugăciune în favoarea meditației pure". Doar un miracol ar fi putut transforma dintr-o dată mentalitatea politeistă într-una pe deplin monoteistă, dar Dumnezeu nu dorește să acționeze

„contra naturam". El preferă să acționeze mai degrabă cu ajutorul naturii, să-și adapteze planurile la circumstanțele contingente existente, să folosească elementele contingente din cadrul naturii pentru a o schimba. În loc să eradicheze de la început, printr-un act miraculos, toate tendințele politeiste din comunitatea monoteistă care se năștea, el a preferat să folosească elementele mentalității și culturii politeiste pentru a schimba treptat chiar această mentalitate. Sacrificiile au fost admise cu maximum de restricții și cu intenții modificate. Ele sunt transformate în eroare rodnică.

La fel cum *objektiver Geist* al lui Hegel folosește libertatea subiectivă, egocentrică a omului pentru a grăbi țelurile obiective ale istoriei[94], tot astfel și Dumnezeul lui Maimonide combate politeismul cu propriile arme și utilizează elementele de cult ale acestuia ca o rodnică iluzie. Maimonide vorbea despre „viclenia lui Dumnezeu" (*'ormat hashem utebunato*; *talattuf fi'allahu*)[95] acolo unde Hegel va vorbi despre „viclenia rațiunii" (*List der Vernunft*). Punctul lor comun constituie în același timp și aspectul care îi deosebește. La Hegel, la fel ca la predecesorii lui, *List der Vernunft* — „vicii private, beneficii publice" la Mandeville, sau „providență" la Vico — articulează un sens al autonomiei absolute a istoriei omenirii și mecanismelor sale de autoreglare. Asemeni tuturor celorlalte versiuni medievale ale economiei divine, Maimonide permite cel mult o autonomie relativă evoluției colective a omului.[96]

Maimonide demonstrează cu nenumărate detalii cum fiecare precept presupus „irațional" reprezintă o contramăsură la una sau alta dintre practicile sa'abeene. Prea puțin importă că sa'abeenii, despre care Maimonide vorbește cu entuziasmul autentic al descoperitorului, erau în realitate o mică rămășiță a unei secte gnostice din secolul II sau III d.Cr., și nu o comunitate universală politeistă[97] — de observat că Maimonide folosește denumirea musulmană *'umma* pe care și-au atribuit-o. Greșeala în identificarea premiselor legii mozaice l-a făcut pe Graetz să considere „plate" explicațiile maimonideene.[98] Dar mai rămîne posibilitatea ca argumentul lui Maimonide să fie din nou credibil ca metodă, mai curînd decît prin valabilitatea reală a reconstituirii istorice.

Totuși, am văzut că interpretarea sacrificiilor drept concesie divină făcută uzanțelor politeiste, doar pentru a stîrpi mai radical idolatria, nu era total nouă nici măcar în tradiția iudaică. Cîteva observații care ne aduc aminte de pasajul mai sus citat din *Leviticus Rabba* — pe care Maimonide, în mod destul de ciudat, nu îl menționează niciodată — pot fi adunate din autorii evrei anteriori lui Maimonide. Una din sursele directe puteau fi observațiile caraitului Qirquasani.[99] Ca și cum doctrina lui Maimonide ar fi doar altă versiune a principiului medieval al acomodării. Dar să ținem seama de următoarele. Nici una din aceste tradiții nu este realmente preocupată de reconstituirea semnificației originare a instituțiilor biblice juridice și rituale în cadrul lor istoric uitat. Maimonide a ridicat o asemenea reconstituire la rang de metodă. Teoria lui nu numai că explică în amănunt cum cultura „uitată" Sa'aba poate justifica părțile obscure ale legii; ea explică totodată de ce aceste prime „temeiuri ale poruncilor" au fost uitate și trebuie acum reconstituite cu atîtea eforturi. Intenția legiuitorului a fost eradicarea oricăror reminiscențe ale abominabilelor rituri și

convingeri ale *'ummei* sa'abeene. Faptul că motivațiile unor porunci au fost uitate este și aceasta o mărturie a succesului „vicleniei" sau pedagogiei divine. Și nu doar printre evrei: întreaga lume locuită, crede Maimonide, este de-acum monoteistă.[100]

Într-adevăr, Maimonide nu se sfiește să folosească structuri interpretative similare pentru a explica reziduurile politeiste din cadrul islamului — într-o manieră mult mai sofisticată decît Petrus Alfunsi. În faimoasa scrisoare către Obadia Prozelitul, el neagă faptul că un cult precum Kaaba ar fi din categoria „depunerii pietrelor în onoarea lui Mercur": musulmanii, ce-i drept, au moștenit cultul de la părinții lor idolatri, dar i-au atribuit o semnificație nouă monoteistă.[101] Atitudinea față de creștinism era mai ambiguă; dar el vedea în creștinism și în islam un stadiu necesar, deși negativ, în așteptarea epocii mesianice.

4. „Viclenia lui Dumnezeu" în istorie

Pasaje disparate din scrierile lui Maimonide întregesc o imagine distinctă despre cursul și fazele istoriei omenirii văzută ca dezvoltare a monoteismului. Este un proces gradual care va fi urmat de o perioadă nedefinită de monoteism universal necontestat și a fost precedat de un proces gradual similar de politeizare. De la Enos la Avraam, monoteismul originar al lui Adam a degenerat prin poliarhie în politeism, care a permis apoi unei clase de preoți să exploateze și să terorizeze masele superstițioase.[102] Dacă aceasta pare o imagine complet răsturnată a modelelor evoluționiste aparținînd antropologilor secolului al XIX-lea, cauza se datorează unui acord fundamental și unui dezacord la fel de fundamental. Viziunile raționaliste, atît moderne cît și medievale, ale dezvoltării (adevăratelor sau falselor) religii împărtășesc aversiunea pentru mutațiile radicale; singurul lor dezacord este punctul de pornire al procesului evoluționist. Pentru Evul Mediu, cunoașterea unicității lui Dumnezeu era parte din *lumen naturale*. Nu prezența, ci orice abatere de la aceasta necesita o explicație istorică; cu atît mai mult cu cît, cum se spune, Adam se întîlnea cu Atotputernicul frecvent și direct, chiar dacă nu întotdeauna în termeni prietenești. Argumentele antropologice ale lui Schmidt în favoarea priorității acelui *Urmonotheismus*[103] nu sunt altceva decît vechi teologumene în haine moderne — de pildă descrierea făcută de Eusebiu de Cezareea treptatei coruperi a „naturii regale" a omului prin politeism și poliarhie și restabilirii acesteia prin monarhie universală și monoteism.[104] Întrebări similare îl preocupau pe autorul *Înțelepciunii lui Solomon*[105]; din aceeași categorie face parte și încercarea lui Maimonide de a reconstitui preistoria monoteismului.

A doua perioadă din istoria esențială a omenirii începe o dată cu întemeierea unei comunități monoteiste. „Predica neconvingătoare" a lui Avraam[106] nu era suficientă pentru a-i opri pe adepți să recidiveze: masele erau, și mai sunt, atrase de superstiții, și numai legile le pot menține în limitele religiei. Legi care, așa cum am văzut, au fost stabilite de „viclenia lui Dumnezeu" astfel încît să utilizeze imagini și rituri politeiste cu intenția abolirii lor. Emergența unei mentalități monoteiste era lentă și dificilă: „tantae molis erat Romanam condere gentem." / într-atît a fost de greu să se întemeieze națiunea romană /. Ritmul

gradual și lent sunt, cum am remarcat, trăsăturile formale ale schimbării naturale — aici și în versiunile creștine ale principiului acomodării începînd cu Irineu de Lyon.

Dacă transformarea unei națiuni mici în comunitate monoteistă era un proces lent și dificil, monoteizarea întregii *oikumenē* era și mai dificilă. Acesta este un proces dialectic și profund dramatic, călăuzit din nou de lucrarea vicleșugului divin. „Națiunile lumii" doresc în repetate rînduri să distrugă poporul lui Israel, a cărui alegere o invidiază (chiar dacă, se poate adăuga, o neagă).[107] Ele generează ideologii distructive succesive — Maimonide le numește „secte" —, una mai sofisticată decît alta, deși toate există și în prezent, corespunzînd așadar în mare celor „patru monarhii" din Cartea lui Daniel.[108] După ce au dat greș în încercarea de a distruge adevărata religie prin forță sau persuasiune argumentativă (elenizare), națiunile lumii au recurs la vicleșug. S-a ivit o a treia sectă, care imita limbajul fundamental al religiei monoteiste revelatoare, pentru a susține o lege contradictorie, astfel încît mintea să fie deconcertată și să provoace anularea atît a originalului cît și a imitației acestuia. „Aceasta face parte din categoria vicleșugurilor pe care le-ar născoci un om foarte răzbunător, avînd intenția de a-și ucide vrăjmașul și de a supraviețui; dar dacă așa ceva nu îi stă în putere, va căuta un prilej în care atît el cît și dușmanul să fie uciși." Totuși, în măsura în care această sectă și cele similare — creștinismul și islamul — *imită* o mentalitate monoteistă, ele ajută, împotriva voinței lor, la propagarea și pregătirea acceptării adevăratei religii; printr-un șiretlic divin, propriul vicleșug se întoarce împotriva lor; sau, mai bine spus, vicleșugul se dovedește a fi fost, de fapt, de la bun început vicleșug divin. Efectul rezistenței lor în fața adevărului este o *preparatio messianica* negativă (sau, în formularea fericită a lui H.H. Ben-Sasson, o *preparatio legis*). În sensul acesta cred că trebuie interpretată afirmația conform căreia creștinismul și islamul „pavează calea regelui Mesia"[109].

Atenția ne-a fost atrasă în repetate rînduri de unele analogii între folosirea istorică a principiului acomodării de către Maimonide și pandantele creștine ale acestuia. Rolul cuprinzător atribuit de Maimonide „vicleșugului" divin ne reamintește și de una dintre cele mai originale lucrări de speculație istorică din secolul al XII-lea: *Dialogi* de Anselm de Havelberg.[110] În istorie, *spiritus sanctus* își acomodează lucrările nu doar la nivelul de percepție al omului, ci și la stratagemele din ce în ce mai rafinate ale lui Satan: fiecare din cele șapte *status ecclesiae* succesive se caracterizează printr-o opoziție mai puțin evidentă, și prin urmare mai periculoasă, a dușmanului, În cea de-a patra *status ecclesia*, Anselm îl vede pe Satan pătrunzînd în Biserică prin prefăcătorie și imitație, „sub praetextu religionis", prin „falsi fratres", mișcare pe care Duhul Sfînt o contracarează printr-o diversitate de direcții noi, nealterate, de religiozitate. Inutil să mai spunem că asemenea analogii nu sugerează o influență mutuală directă; interesul lor constă tocmai în circumstanța că aceste forme de gîndire aparțin unor orizonturi culturale atît de disparate. Căutarea unei semnificații teologice a istoriei juca un rol mult mai important în iudaism și creștinism decît în islam. O similitudine a problemei conduce uneori la modele de răspuns oarecum similare.

Revenind la Maimonide, observăm că, deși planurile tuturor acestor „secte" sunt sortite eșecului, ele îi aplică totuși lui Israel lovituri fizice și mentale severe. Lui Israel îi este sortit să dăinuie în pofida risipirii și devierilor. Între tipurile uzuale de teodicee istorice — adică încercări de a învesti cu semnificație discrepanța dintre a fi poporul ales al lui Dumnezeu și prezenta umilință a împărăției —, Maimonide ocupă o poziție unică. Explicația lui nu este nici de tip catartic, nici misionar, și nici soteriologic.[111] Nici purificarea și pedepsirea păcatelor vechi, nici răspîndirea semințelor *logos*-ului, și nici suferința pentru păcatele națiunilor în vederea mîntuirii lumii nu sunt pentru Maimonide rațiunea esențială de a fi a *galut*-ului. Limbajul lui este mai curînd sacrificial-martiriologic. Israel este constant invocat să depună mărturie. De nenumărate ori, Israel se oferă ca sacrificiu, *korban kalil*[112], pe tot parcursul acestei lungi faze a istoriei omenirii.

Ultima perioadă, și anume epoca mesianică, va transforma în cele din urmă recunoașterea ostilă și implicită a primatului spiritual al Israelului — pe care multe popoare îl împărtășesc împotriva voinței și cuvîntului lor — într-o recunoaștere explicită, mai mult sau mai puțin voluntară, a comunității lui Israel ca cea mai perfectă și mai paradigmatică societate. Va fi un timp al abundenței materiale și al siguranței[113], dar nu și al egalității depline între oameni sau popoare. În toate privințele, epoca mesianică a lui Maimonide este o parte a istoriei, capitolul final din lunga istorie a monoteizării lumii. În orizontul medieval creștin există o singură viziune eshatologică părînd să semene sub acest aspect cu cea a lui Maimonide: versiunea lui Ioachim din Fiore pentru *tempus spiritus sancti*. Dar similitudinile sunt numai de suprafață. Mileniul lui Ioachim, chiar dacă se situează în limitele istoriei, transcende în întregime procesele istorice.[114]

Bineînțeles, această interpretare accentuat contingentă a unor vaste părți ale legii revelate nu putea rămîne necontestată. Nahmanide, care în general vorbește cu respect despre Maimonide, îi respinge teoria sacrificiilor: „I-am văzut cuvintele... sunt lipsite de sens."[115] Să fi relativizat oare Maimonide valabilitatea acelor precepte pe care le-a interpretat pe fundalul unei situații istorice concrete și de-acum depășite? Maimonide nu a abordat niciodată direct această problemă; ea urma să devină una din principalele teme ale controversei anti-Maimonide.[116] Oare trebuie schimbate legile? Cum am văzut, Maimonide susținea valabilitatea fiecărei litere de lege chiar în epoca mesianică. El include explicit restaurarea Templului și sacrificiilor în planul lucrărilor mesianice. Atunci, precum înainte, legea va salva masele de la recăderea în superstițiile de care sunt și vor rămîne atrase. Maimonide nu era un *Aufklärer* și nu credea într-o *Erziehung des Menschengeschlechts* esențială, adică în capacitatea maselor de a se ridica la nivelul unui filozof.[117] Respectul maselor pentru lege se întemeiază pe credința în imuabilitatea legii. Ceea ce nu înseamnă că legea nu poate fi deloc modificată. Trebuie să recurgem din nou la doctrina maimonideeană a contingenței. O lege bună — aceasta era esența doctrinei aristotelice a echității (ἐπιείκεια)[118] — trebuie astfel formulată încît să fie îndeajuns de flexibilă spre a face față unor condiții schimbate. Trebuie să fie precisă în „esența" ei și să permită o „penumbră" de nedeterminare. Imuabilitatea absolută a legii poate fi o ficțiune necesară pentru

mase, dar jurisconsulții fiecărei generații au dreptul și datoria de a ajusta legea *in casu necessitatis.*[119]

5. *Paralele între gîndirea scolastică și începuturile gîndirii moderne*

Gîndirea scolastică a utilizat din plin esența teoriei lui Maimonide, cu atît mai mult cu cît ea corobora tradiții creștine mai vechi. E posibil ca interesul pentru această teorie să fie sporit datorită apariției unor erezii recente care, precum Marcion și Gnoza odinioară, au abrogat originea divină a Vechiului Testament.[120] Maimonide putea fi de asemenea chemat ca martor pentru a dovedi că însiși evreii recunoșteau că această lege a fost „bună doar la vremea ei"; Raymundus Martini a pledat în acest spirit.[121] Și totuși, în pofida frecventei citări, teoria a fost acceptată numai cu rezerve — nu prea diferite de cele pe care le-a întîlnit în mediile evreiești. Pe de o parte, Guillaume d'Auvergne a susținut teoria dînd numeroase detalii luate din surse clasice privitoare la obiceiurile păgîne. Pe de altă parte — sublinia el —, combaterea idolatriei nu putea fi singura cauză a sacrificiilor: „Această cauză nu își află locul la Cain și Abel."[122]

Și Toma a acceptat argumentul lui Maimonide doar ca explicație parțială, la nivelul pur literal al exegezei. Din punct de vedere simbolic, Vechiul Testament, istoria și instituțiile acestuia prevestesc Noul Testament; din punct de vedere literal, trebuie arătat că legea veche era adecvată vremii. Ca lege divină, se compunea din *moralia, caerimonialia* și *iudicialia.*[123] Primul grup coincide cu postulatele legii naturii, iar cerințele — Decalogul — sunt la fel de valabile în *toate* timpurile. Al treilea grup desemnează și determină acele forme ale ordinii sociale (*communicatio hominum ad invicem*) pe care legea naturii le stabilește în principiu, dar lasă loc ingeniozității omenești de a le concretiza în timp și spațiu. Legea naturii, de exemplu, dictează necesitatea separării proprietății (*distinctio possessionum*) și abrogarea acesteia de dragul binelui comun (*commune quoad usum*); termenii exacți ai concretizării sunt lăsați pe seama legii definite — pozitive sau divine; în această privință, instituțiile biblice sunt o sursă de învățăminte și de experiență printre altele, dar în nici un caz nu sunt un substitut pentru „ingeniozitatea minții omenești" (*adinventio humanae rationis*). De aceea putea să spună Aegidius Romanus că starea politică este parțial naturală și parțial un artefact. Cît despre al doilea grup de precepte divine — *caerimonialia* —, ele au, dincolo de implicațiile figurative, o motivație generală și una particulară: atitudinea corectă față de Dumnezeu presupune recunoașterea faptului că tot ce are omul este de la Dumnezeu ca prim și ultim principiu. Acest lucru este reprezentat de sacrificiu — să ne amintim că Toma include alegorii, metafore și simboluri chiar la nivelul exegezei literal-istorice, în măsura în care sunt parte din *intentio auctoris.*[124] Dar aceasta s-ar fi putut petrece în multe feluri. Caracterul individual, concret, al sacrificiilor în Vechiul Testament a fost dictat de împrejurările istorice concrete ale instituirii lor, și anume îndepărtarea lui Israel de idolatrie.[125] Toma folosește în acest sens teoria lui Maimonide, îndepărtîndu-i totodată provocarea.

Faptul că legile și obiceiurile diferă în funcție de timp și loc era un lucru cunoscut de practica juridică în Antichitate. Faptul că omenirea acumulează lent experiență socială și culturală a fost de asemenea, încă din vechime, un loc comun. Asemenea *topoi* au dobîndit vigoare și culoare în realitatea Evului Mediu tîrziu.[126] Ideea acomodării ar fi putut să adauge o nouă dimensiune acestor considerații, ar fi putut călăuzi căutarea corespondențelor și a concordanțelor instituțiilor juridice, religioase și politice care exprimă *qualitas temporum*. E greu de aflat dacă școlile juridice din secolul al XVI-lea care-și propuneau o interpretare istorică a dreptului roman au fost realmente inspirate din exemplele de explicație istorică dată originilor sacrificiilor.[127] Cele mai bune zile ale teoriei lui Maimonide nu au fost în Evul Mediu, ci în secolul al XVII-lea: umaniștii au recunoscut afinitatea dintre viziunea lui și a lor. El a ispirat primele studii de religie comparată, în special voluminosul tratat al lui John Spencer — „Despre legile rituale ale evreilor".

Nu cred că lui Spencer i-a scăpat vreun exemplu, antic sau medieval, de interpretare acomodaționistă a legii lui Israel. A adăugat o sumedenie de referințe clasice proprii operei predecesorilor. Dacă Maimonide nu admitea că tuturor preceptelor li se poate da o justificare precisă, fie numai de ordin istoric, Spencer crede că toate preceptele pot fi interpretate în acest fel.[128] Demonstrînd limitarea în timp a fiecărei instituții biblice, nu spera doar să contribuie la sporirea cunoașterii, ci și să-i combată pe evrei, pe catolici și pe „fanatici".[129] Evreii de astăzi nu doresc să-și înțeleagă legile, deoarece s-ar dovedi anacronice; îndrăznețele începuturi ale unei interpretări istorice datorate lui Maimonide și Abarbanel au fost prin urmare neglijate. Catolicii, se poate dovedi, au preluat multe din instituțiile care aveau semnificație doar în contextul originar, fiind obligați să le atribuie semnificații fantastice, pedant metaforice sau mistice. Fanaticii doresc să reînvie vechile legi israelite, sau chiar vechea „teocrație" israelită în totalitate; ei trebuie deprinși să înțeleagă caracterul temporal al Vechiului Testament, în contrast cu cel divin-etern al Noului Testament.[130]

Dar cartea lui Spencer nu înseamnă numai erudiție și polemică. El se deosebește prin metodă și intenții de predecesorii medievali. În locul unor corespondențe mecanice, biunivoce (inversate) între preceptele individuale și contraexemplele lor păgîne, Spencer încearcă — nu întotdeauna cu succes — să reconstituie mentalitatea primitivă și imaginația religioasă care o generează. La dispoziția lui nu se află doar autorii clasici — dintre care mulți, cum bine se știe, au reflectat asupra originii propriei religii ca la un teritoriu străin, și îndepărtat[131] —, ci și cele mai recente relatări din Lumea Nouă. Această încercare, chiar neînsemnată, de a reconstitui *mens auctorum*, se aseamănă cu strădania lui Spinoza de a reconstitui imaginea biblică a lui Dumnezeu. Amîndoi acordă o atenție specială implicațiilor politice ale vechii teologii, reconstituite, a evreilor. Dumnezeul evreilor trebuia distribuit în rolul unui rege adevărat, Templul lui era o reședință regală[132], iar constituția lui — una teocratică: doar astfel puteau fi forțați evreii să abandoneze religia egipteană asimilată prin servitute și constrîngere. Religia evreilor a revenit la un cult care, deși mai primitiv, era mai simplu; într-adevăr, cu cît un cult — păgîn sau nepăgîn — este mai simplu, cu atît

imaginea *sacrului* pe care o revelează este mai temeinică. Conceptul de sacru este întotdeauna asociat cu naturalul, sălbaticul, necultivatul, neatinsul. Din acest motiv, evreilor li s-a poruncit să-și ridice altarul din pămînt sau, mai tîrziu, din pietre întregi, neatinse.[133]

Trecerea de la simpla încercare de reconstituire a unor instituții timpurii, păgîne sau iudaice, la tentativa de a reconstitui mentalitatea care a generat — sau a invocat — asemenea instituții a conferit principiului acomodării o nouă putere euristică. Vico urma să o exploateze la maximum și s-o definească drept o nouă metodă. Dar mai exista și altă fațetă a conceptului medieval de acomodare; aceasta a anticipat la rîndu-i folosirea universal-istorică a explicațiilor mîinii invizibile.

D. ACOMODARE ȘI CURSUL ISTORIEI UNIVERSALE

1. Istoria providențială: Biblia și literatura apocaliptică

Cînd și de ce a fost pentru prima dată concepută istoria ca manifestare continuă a providenței lui Dumnezeu? Îmi cer scuze anticipat pentru o scurtă digresiune speculativă referitoare la originile unui sentiment distinct al istoriei. Majoritatea societăților antice din Orientului Apropiat — ba chiar majoritatea societăților antice pe care le cunosc — își plasau originea în timpurile mitice ale creației lumii și rasei umane. Acestea au fost întemeiate, cu toate instituțiile, *in illo tempore* de zei și semizei. Mitul din Ennumma Elish se încheie cu întemeierea cetății-stat a Babilonului.[134] Foarte puține societăți antice erau dispuse să-și recunoască originile relativ recente; dar vechii israeliți și, într-o oarecare măsură, grecii au admis acest lucru. Ambele societăți sufereau, fiecare în felul său, de un acut sentiment istoric al tinereții. Pentru iahvist, presupusul autor iudeu al celui dintîi strat de povestiri biblice[135], părinții fondatori ai națiunii nu au trăit cu mai mult de jumătate de mileniu în urmă; iar israeliții au devenit o națiune (*goy*) abia acum un sfert de mileniu, în Egipt. Originea lui Israel și-a ocupat locul în istorie — desigur în istoria recentă. În și prin sine, conștiința de a fi o națiune tînără era mai degrabă o povară decît un avantaj, un stigmat care făcea ca o comunitate să fie inferioară altora cu obîrșie mai veche. Nobilimea autentică este întotdeauna de cea mai veche ascendență. Cîteva din conotațiile peiorative ale cuvîntului „evreu", ca persoană aparținînd unei clase inferioare (mai curînd decît unui grup etnic distinct), s-au păstrat chiar în Biblie —, de exemplu, frecventele referiri la „sclavul evreu", prin comparație cu cele la „omul [liber] din Israel".[136]

Dar stigmatul a fost preschimbat în virtute. Într-adevăr, Israel este mult mai tînăr decît majoritatea națiunilor, dar și mult mai mic. Împrejurare compensată însă din plin de faptul că Dumnezeu *a ales* tocmai acest popor; Dumnezeu l-a transformat în popor. Conștiința istorică și versiunea israelită a monoteismului au mers încă de la început mînă în mînă. Certitudinea de a te afla sub protecția continuă și privilegiată a unui Dumnezeu operînd în istorie compensa vaga aducere aminte a originilor istorice recente. Toate vechile sărbători culturale israelite

au o semnificație istorică grefată pe relația lor originară cu ciclicitatea naturii: eliberarea de sub jugul egiptean, traversarea deșertului, înmînarea legii.

Mîndria cu care istoricul trăind în vremurile de aur al monarhiei unite privea ascensiunea politică a lui Israel îndrumată de Dumnezeu pînă în vremea lui contrastează acut cu sentimentul unui prezent funest în intervalul dintre căderea monarhiei nordice (721 î.Cr.) și distrugerea Iudeii (586 î.Cr.). Discrepanța dintre pretenția lui Israel de a fi poporul ales al lui Dumnezeu și neputința prezentă cerea o nouă justificare a credinței în providența divină. Profeții au fost cei care au introdus o asemenea teodicee nouă și revoluționară, aproape dialectică. Ei au inversat credința comună conform căreia măsura puterii unei divinități e constituită de succesul comunității care îi este supusă prin legături de *religio*. Însăși slăbiciunea lui Israel este o dovadă a imensei puteri a lui Dumnezeu. Puterea lui Dumnezeu se manifestă în folosirea celor mai mari imperii, asirian, babilonian și egiptean, ca „vargă a mîniei sale" (*mate za'am*, Is. 10: 5–8) pentru purificarea lui Israel; dar aceste puteri ale lumii nu sunt conștiente de ea (*vehu lo chen yedame*) și atribuie succesul propriei forțe. Aici, poate, s-a aflat prima versiune originală a „vicleniei lui Dumnezeu" sau a „vicleniei rațiunii": urmîndu-și propriul impuls orb pentru putere, națiunile lumii servesc fără să știe un scop superior.[137] Dumnezeu mai veghează asupra lui Israel „precum un vultur cuibul, rotindu-se deasupra puilor; întreaga istorie stă mărturie; Israel este așadar îndemnat: „Adu-ți aminte de zilele cele de demult, cugetă la anii neamurilor trecute!" (Deut. 32: 7)*.[138] Deși abia tîrziu Dumnezeu a făcut din Israel un popor, el i-a stabilit hotarele la începutul vremurilor, în vederea (viitorului) Israel; națiunile lumii sunt acum un instrument în mîna sa pentru pedepsirea lui Israel; dar, într-o bună zi, îi va reda gloria de odinioară.

Trecerea de la mîndria pentru realizările trecute și prezente la premoniția unei viitoare catastrofe și speranța în mîntuire a devenit și mai pronunțată în literatura și imaginația apocaliptică apărută cu aproximativ două secole înainte de ascensiunea creștinismului. Un sentiment profund de completă alienare, de respingere a acestei lumi pervertite (αἰών), „pline de durere și suferință"[139] marchează mentalitatea apocaliptică. Atitudinea ei față de lume este, în mod paradoxal, pasivă și revoluționară în același timp. Ea nu făcea decît rareori apel la o rezistență violentă împotriva puterilor acestei lumi, fiind totuși răspunsul cel mai radical la pierderea autarhiei politice începînd cu dinastia seleucizilor: rezistența pasivă în fața oricăror puteri externe și interne a fost exprimată printr-o nouă ideologie, o nouă viziune asupra providenței. Perceperea întregului curs al istoriei, de la începuturile păcătoase pînă la sfîrșitul inevitabil, ca desfășurare continuă, deși invizibilă, a unui plan divin secret preexistent, „scris pe tăblițele divine", își are originea în tradiția apocaliptică. O cronologie, articulată în perioade și subperioade distincte, din care speculațiile istorice creștine urmau să își extragă ulterior sistemele de periodizare a istoriei[140], nu lăsa loc activității omenești sau noțiunii unei ameliorări lente, graduale, a condiției umane. Această versiune a istoriei sublinia controversa apocaliptică conform căreia lumea „se grăbește către

* Biblia, ed. cit., p. 230 (*n.ed.*).

sfîrșit"[141] și nimic nu merită îndreptat sau salvat. Noul eon, presimțit și prezis, va fi cu toate acestea un eveniment revoluționar, venind „ca un hoț în noapte"; dar nu va sosi „adus de mîna omului". Atunci, o dată cu rînduiala cea nouă, „toate epocile și toți anii vor fi nimiciți"[142]. Istoricitatea și schimbarea sunt caracteristicile eonului vechi și corupt.

În această lume, unica misiune a propovăduitorului apocalipsei era răspîndirea cunoștințelor privind sfîrșitul. Sectele apocaliptice — precum comunitatea de la Qumran — se considerau avangarda, reprezentanții Lumii Noi printre ruinele și tumultul Lumii Vechi. Puterea lor stătea în cunoaștere, semn al mîntuirii. Într-adevăr, însăși cunoașterea sfîrșitului este semnul cel mai sigur al apropierii iminente. Deoarece vizionarii apocaliptici împărtășeau laolaltă cu instituția iudaică normativă convingerea că profeția a încetat o dată cu sfîrșitul vechii monarhii — convingere care a călăuzit procesul de canonizare al cărților biblice[143] —, ei se abțineau să profetizeze și au dezvoltat, prin urmare, două modalități alternative de demonstrație pentru obsesiva lor așteptare a sfîrșitului: fie „descopereau" vechi profeții ascunse, fie le „decodificau" pe cele bine cunoscute din Biblie. O apocalipsă propriu-zisă este o profeție care se dă drept foarte veche, fiind oferită unei figuri venerate în Antichitate — Enoh, Moise, Daniel, Ezdra —, cu mențiunea de a o ascunde spre a fi redescoperită la sfîrșitul vremurilor. Faptul că cele mai multe evenimente prorocite s-au produs întocmai este o dovadă de autenticitate; însuși faptul că a fost redescoperită atestă că sfîrșitul este aproape, căci doar la venirea sfîrșitului știința despre apocalipsă va „spori".[144] „Decodificarea" profețiilor existente (*pešer*) servea în mod diferit același scop.[145] Profeții din vechime nu își puteau înțelege profețiile; doar acelora care făceau dovada unei conștiințe neîntinate la vremea sfîrșitului, „învățătorii virtuții" le arătau cum să decodifice fiecare profeție astfel încît să îi dezvăluie adevăratul conținut, și anume prevederea ultimelor generații și a sfîrșitului lumii.[146] Apoi, însuși faptul că posedă cheia descifrării cuvintelor profetice dovedește că ei, membrii sectei, sunt într-adevăr „vestigiile lui Israel", iar tranziția de la vechea lege la cea nouă este foarte aproape.

Fascinația în fața succesiunii și structurii exacte a perioadelor istorice, a istoriei lumii concepută ca întreg semnificativ, era o contribuție de neomis din sentimentul iudaic și creștin al istoriei.[147] Dar în imaginea apocaliptică a mersului providențial al istoriei nu era loc pentru inițiativa sau evoluția omului, pentru un progres *manifest* al omenirii (comparativ cu progresul *latent* al planului divin predestinat al istoriei). Ceea ce se poate spune și despre primele documente creștine, independent de intensitatea și importanța pe care am atribuit-o elementelor apocaliptice conținute. Creștinii se știau în „Noul Eon" anticipat de apocalipticii evrei. „Împărăția cerurilor" tocmai începuse. Dar nici prima venire a lui Cristos și nici a doua nu se consideră pregătite de un proces evolutiv — nici măcar în versiunea istoriei mîntuirii (*Heilsgeschichte*) după Luca, istorie care insista asupra misiunii pe care comunitatea o mai are în această lume. S-ar putea ca sfîrșitul să nu fie chiar atît de aproape; el se va produce, dar momentul este imprevizibil.[148] Distincția paulinică între „copilăria" petrecută sub lege și „maturitatea" în libertate sub noua credință este mai degrabă o metaforă juridică decît una evolutiv-bio-

logică: „din cauza greșelii", evreilor le-a fost impusă povara legii pentru a le spori sentimentul imperfecțiunii și păcatului, pentru a sublinia necesitatea mîntuirii. Deși o „călăuză spre Hristos"*[149], legea este o pregătire esențialmente negativă; doar un nou act de grație i-ar putea transforma pe „sclavi" în „moștenitori". În acest sens trebuie interpretată faimoasa distincție inițiată de Pavel între perioadele de „dinaintea legii", „de sub lege" și „de sub grație" — distincție de origine apocaliptică.[150]

Primele scrieri creștine adaugă modurilor apocaliptice de interpretare — descoperirea profețiilor sau decodificarea textelor date — un al treilea. Se pare că de la început comunitatea creștină a căutat și a găsit corespondențe simbolic-structurale între legea veche și cea nouă. Cain și Abel, Iacob și Esau, Rașela și Lea, au devenit anticipații simbolice ale Bisericii și Sinagogii. Adam, Moise și David l-au prefigurat pe Cristos — al doilea Adam, mîntuitorul ultim, regele cel adevărat. La fel și Melchisedec — rege și preot în același timp și, asemeni lui Cristos, preot care nu se trage din spița lui Aaron. În repetate rînduri, Evangheliile arată cum Cristos nu a împlinit numai vechile profeții, dar a și reluat, prin viață și moarte, evenimente epocale din trecut. Sacrificiul lui Isaac prefigurează sacrificiul de sine al lui Cristos, a cărui înaltă demnitate apare antitetică în comparație cu cea a israelitului; în timp ce marele preot din Ierusalim ispășește păcatele comunității sacrificînd ceva, Cristos s-a sacrificat pe sine.[151] Iar cei doisprezece apostoli au fost prefigurați de cei doisprezece fii ai lui Iacob. „Figura" (τύπος, *figura, praefiguratio*) și realizarea ei sunt două evenimente istorice, depărtate în timp și spațiu, care se află unul în raport cu celălalt într-o relație complexă de identitate, contrast și complementaritate, o adevărată *participation mystique*.[152] Deși vestigii ale unei asemenea interpretări (sau restabiliri) simbolice ale istoriei pot fi găsite în tradiția iudaică, biblică, apocaliptică, sau chiar midrașică[153], ea a devenit esențială pentru înțelegerea creștinismului într-o măsură necunoscută pînă atunci. Interpretarea tipologică a istoriei nu a însemnat o interpretare a textelor și o „decodificare" a simbolurilor lor, ci a istoriei însăși. Ea trata evenimentele — pentru a folosi fericita expresie a lui Iunilius Africanus — ca o „profeție prin lucruri", mai degrabă decît prin vorbe: „prophetia in rebus, inaquantum res esse noscuntur".[154] Preeminența în orizontul creștin se poate datora și faptului că nu numai cuvintele lui Cristos, ci însăși viața, persoana, trupul și moartea lui au dobîndit o semnificație esențială și sacră.

2. *Acomodare și evoluție : primii Părinți ai Bisericii*

Doar mai tîrziu, pe o interpretare a istoriei ca implementare a planului divin al mîntuirii, s-a grefat un sentiment nou al progresului uman gradual, lent și autonom — pe scurt, un sentiment al evoluției. Noțiunea acomodării revelației și poruncilor lui Dumnezeu la diferitele stări ale procesului evolutiv al omenirii era străină perspectivei biblice, dar și mai străină perspectivei apocaliptice asupra

---

* Biblia, ed. cit., p. 1323 (*n.ed.*).

istoriei. Noțiunea evoluției era într-adevăr printre cele cu care „filozofia creștină" și-a „înfrumusețat și ornamentat"[155] — sau, mai bine spus, transformat — moștenirea cu o conceptualizare străină. Tradițiile grecești ale reflecției privind originile culturii, legii și societății reprezentau patria ei de origine.

Gîndirea mitică, ne asigură Mircea Eliade, e marcată de un „refuz al istoricității". Ea recunoaște — susține el — două feluri de timp: timpul profan, schimbător, punctual, monocrom, și timpul eroic sau divin al eternei reîntoarceri.[156] Prin urmare, un sentiment pur al istoriei poate să apară dacă și numai dacă timpul sacru și timpul profan se contopesc. Acest lucru s-a întîmplat o dată în vechiul Israel, care a subsumat evenimentele trecute și prezente providenței lui Dumnezeu; și s-a întîmplat din nou la greci — poate și fiindcă erau afectați de conștiința relativei lor tinereți. Gîndirea greacă a depășit dihotomia din cadrul atitudinii mitice față de timp subsumînd schimbătorul și eternul unei noțiuni *unice* a timpului, atribuind experimentelor efemere o semnificație paradigmatică. Reflectînd asupra relației dintre evenimentele omenești și natură, filozofia culturii grecești a formulat o diversitate de interpretări evoluționiste ale originilor și mersului societății, culturii, religiei, legii și limbajului. „Zeii nu au dezvăluit totul muritorilor de la bun început; doar treptat (χρόνῳ), căutînd, descoperă ce este mai bun."[157] Dacă legea, religia sau chiar limbajul au apărut natural (φύσει) sau contrar naturii, și anume prin forță sau convențional (θέσει); dacă starea originară a omenirii a fost fericită sau barbară — întrebări de felul acesta erau puse sistematic de sofiști.[158] Relatarea stoică privind apariția treptată a culturii presupune o vîrstă de aur în care capacitățile omului s-au dezvoltat în acord cu natura și adaptîndu-se la ea: diviziunea muncii în societate pe măsura celor necesare pentru supraviețuire. A urmat decăderea și degenerarea în desfrîu.[159] Epicureii au respins integral mitul unei vîrste de aur. Formarea treptată a lumii fizice, cît și a societății, era, în formularea lui Lucrețiu, o lege a naturii (*foedera naturae*).[160] În timpul trecerii progresive a societății de la starea de barbarie la cea de civilizație, din necesitate — lupta pentru supraviețuire —, raportul dintre fericire și nefericire a rămas, potrivit lui Lucrețiu, aproximativ același.[161] Adaptarea treptată era conceptul-cheie al multor asemenea relatări, cum ar fi adaptarea constituțiilor la diferite medii, adaptarea țelurilor omenești la mijloacele omenești.[162]

Comentariile istorice privind originile Greciei sau Romei erau uneori îmbogățite cu percepții evoluționiste de acest fel. Tucidide a urmărit dezvoltarea treptată a Atenei de la înțelegerea contractuală între pirați pînă la statul de drept; punctul lui de vedere a fost sofist.[163] Livius a descris asimilarea plebeilor străini în Republică drept sfîrșitul copilăriei Romei. El pare să spună că, dacă Roma și-ar fi dobîndit *libertas* puțin mai devreme decît s-a întîmplat în realitate, *secessio plebis* ar fi apărut inevitabil mai devreme și ar fi distrus statul în formare.[164] Metafore organice ale creșterii au fost folosite în repetate rînduri de autorii romani pentru a arăta cum, călăuzită de prudență (*ratio*), Republica a progresat de la naștere la maturitate (*et nascentem et adultam et iam firmam*)[165].

Noile versiuni creștine privind economia mîntuirii au insistat, începînd cu secolul al II-lea, asupra acomodării providenței divine la acea *lex humani generis* a creșterii lente și dezvoltării graduale (Irineu de Lyon)[166], la *mediocritas*

humana (Tertulian)[167]. Tertulian a îndrăznit chiar să postuleze o adaptare mutuală între Dumnezeu și omenire. De-a lungul perioadelor succesive ale istoriei, dreptatea lui Dumnezeu (*aequitas*) se manifestă prin însăși acomodarea (*adequatio*), prin pasiunile și atitudinile omenești – pentru care, cum ne amintim, Dumnezeu avea nevoie de corp.

Exploatarea sistematică a acestei noi forme de gîndire a variat potrivit nevoilor polemice sau apologetice. A servit uneori la stimularea așteptărilor apocaliptice, iar alteori pentru a le ține în frîu; uneori a servit la accentuarea continuității dintre legea veche și cea nouă, împotriva lui Marcion și a gnosticilor, alteori, împotriva evreilor, la accentuarea diferenței dintre ele; mai tîrziu, a contribuit la elaborarea unei teologii politice, dar și la respingerea oricărei legături intrinseci între creștinism și Imperiul Roman. Ea a răspuns unei game largi de întrebări: De ce Cristos nu a venit mai devreme (*quare non ante venit Christus*)? De ce au fost permise forme antropomorfe de cult precum sacrificiile? De ce există atîtea forme diferite de cult în cadrul Bisericii? Trebuie tolerate, sau chiar încurajate, inovațiile în religie? M-am ocupat mai sus de unele formulări ale principiului acomodării. Mă voi mărgini în acest capitol la rolul lui de a conferi semnificație istoriei în ansamblu.

Irineu a reacționat la atribuirea Vechiului Testament unui înger rău. Din modul în care Pavel a susținut că legea dăruită lui Moise a fost o παίδαγωγὸς εἰς Χριστόν / călăuză spre Hristos /* doar în sens negativ, Marcion putea să tragă o concluzie logică: „povara legii" a avut rolul de a-i spori lui Israel sentimentul inadecvării.[168] Irineu a învestit pregătirea evanghelică sub lege cu o semnificație pozitivă. Tranziția de la rînduiala veche la cea nouă nu putea surveni brusc: omul trebuie mai întîi să se obișnuiască cu una pentru a fi pregătit în vederea celeilalte; progresul se realizează întotdeauna pas cu pas (ἠρέμα πρόκοποντος).[169] Contra gnosticilor, Irineu le-a folosit propriile arme, le-a inversat propriile imagini. Evoluția există, e adevărat — dar nu în sfera divinului (*plērōma*), ci mai degrabă în cea a istoriei omenirii. „Lipsiți cu totul de rațiune sunt cei care nu așteaptă vremea cuvenită și își pun slăbiciunea pe seama lui Dumnezeu... Încălcînd legea neamului, ei vor să fie asemeni lui Dumnezeu creatorul înainte [chiar] de a deveni pe de-a-ntregul oameni."[170] Omul poate avansa doar lent pentru a deveni „chipul și asemănarea lui Dumnezeu", adaptîndu-se în timp unor revelații succesive.[171]

Irineu a moștenit interpretarea simbolic-tipologică a istoriei de la primele tradiții creștine.[172] Irineu a lărgit-o în felul său și a grefat pe ea noțiunea de acomodare divină.[173] Într-adevăr, Cristos a *recapitulat* prin viața lui toate epocile, întreaga istorie a omenirii.[174]

Deoarece continuitatea de la Vechiul la Noul Testament trebuia susținută contra ereticilor, discontinuitatea trebuia evidențiată contra evreilor sau a acelor păgîni care vedeau în creștinism o nouă versiune a mai vechiului și autenticului iudaism; iar în creștini — *homines rerum novarum cupidi*. Numindu-se „nou", creștinismul a introdus o puternică tensiune în mentalitatea antică și medievală,

---

* V. p. 207, n., și IV.n.149 (*n.ed.*).

care tindea să venereze vechi instituții drept întru totul autentice — o ambivalență comparabilă cu semnificațiile termenului „revoluție" în vocabularul politic american din zilele noastre. Tertulian a arătat cum legea mozaică nu a fost nici prima și nici ultima etapă a unei *disciplina* din ce în ce mai desăvîrșită de-a lungul istoriei.[175] Toate legile făcute de și pentru om trebuie să se schimbe *pro temporibus et causis et personis*[176]; legea divină s-a schimbat și ea treptat (*per gradus temporum*), „deoarece mediocritatea omului era incapabilă să accepte totul dintr-o dată"[177]. În sentimentele și faptele lui, în mila, mînia și legile lui, Dumnezeu se adaptează condiției umane.[178] Nu trebuie să ne temem de inovații dacă ele respectă spiritul adevărului: Cristos a spus despre sine că este adevăr, nu datină.[179] Tertulian a devenit montanist: chiar în epoca de grație, aștepta o revelație și mai desăvîrșită pentru care creștinismul să nu fie decît o lentă pregătire.

3. Acomodare și teologie politică: Eusebiu și Augustin

Epoca lui Constantin necesita o adevărată teologie politică — atît în sensul antic, cît și în cel modern al termenului. Eusebiu de Cezareea a expus întreaga istorie a lumii, atît sacră cît și profană, ca un proces călăuzit de cunoaștere divină. În descrierea treptatei reconstituiri a omenirii în „natura ei regală" originară, s-a folosit de expunerile stoice precum și de cele epicuriene ale formării (și deformării) treptate a culturii.[180] La origine, omul a fost, bineînțeles, monoteist. Monoteismul originar este un vechi teologumen: Biblia însăși povestește că la început omul conversa liber cu Dumnezeu, chiar dacă nu totdeauna în termeni amicali. În Paradis, omenirea se mai afla în faza copilăriei, urmînd a ajunge treptat la perfecțiune. După Cădere, omul a degenerat rapid într-o stare de anarhie politică totală și — cu excepția cîtorva oameni drepți — a uitat de Dumnezeu; și-a pierdut adevărata natură pentru a deveni o brută și a ajuns la fel de sălbatic ca materia amorfă (ἄγρια ὕλη), „fără societate, fără artă".[181] După potop, omenirea s-a înălțat, într-un progres lent, de la poliarhie și politeism la monarhie și monoteism: nivelurile religios, cultural și politic sunt interdependente, și nici unul nu poate rămîne mult în urma celorlalte. În lipsa unei monarhii universale, crezul mîntuitor (σωτήριον δόγμα) al creștinismului nu s-ar fi putut răspîndi în toată lumea locuită; și invers, creștinii, o Biserică din rîndurile tuturor națiunilor, nu ar fi putut alcătui o națiune nouă (νέον... ἔθνος) în lipsa unor supuneri locale și a unui patriotism parohial și etnic. Ei sunt cetățenii adevărați și naturali ai Imperiului Roman.[182] În eshatologia dezapocalipticizată și orientată către lume a lui Eusebiu, Imperiul Roman era predestinat să se transforme într-un regat al lui Dumnezeu.

Apărarea adusă creștinătății a fost mult mai eficientă decît mai vechile argumente în favoarea toleranței bazate pe a da și a primi (*do ut des*) — pretenția, de exemplu, că rugăciunile creștinilor susțin Imperiul[183]; dar noua legătură, mai apropiată, dintre „creștinism și cultură", *Thron und Altar*, nu era lipsită de pericole. Pentru generațiile de creștini „hrăniți" cu teologia politică a lui Eusebiu, fărîmițarea Imperiului Roman de Apus însemna sfîrșitul creștinătății sau sfîrșitul lumii[184]: Augustin i-a asigurat că nu era vorba de așa ceva. „Lucrare majoră și

laborioasă", *De civitate Dei* atribuia celor două cetăți — cetatea lui Dumnezeu, „rătăcind pe pămînt", și cetatea lumească — origini, evoluții și scopuri complet diferite. Distanța dintre ele nu provine în mod necesar din recunoașterea unor zei diferiți, ci chiar din venerația Dumnezeului unic: este deosebirea dintre *uti* și *frui*, a te folosi de Dumnezeu și a-l servi.[185] Cetatea terestră obține în cel mai bun caz o pace pămîntească instabilă. Statele lumești își datorează existența, nu dreptății, ci dorinței de putere (*libido dominandi*) care este satisfăcută numai o dată cu apariția unui imperiu universal.[186] Însă puterea își are propria dialectică: acolo unde are cel mai mare succes, stîrnește cea mai mare rezistență. *Pax terrena* realizată de Imperiul Roman nu este decît o condiție temporară. Faptul că Imperiul este sau nu creștin nu prezintă prea mare importanță din perspectiva cetății lui Dumnezeu.[187] Și deși cetatea lui Dumnezeu nu împiedică *pax terrena*, putînd chiar să o favorizeze, nu se identifică cu ea. Ea rămîne pe acest pămînt un rezident străin (*peregrinus*) și un rătăcitor. Perioadele, evenimentele și eroii, deși *corespund* evenimentelor unei istorii seculare, nu le conțin și nici nu le implică. Paralelismul evenimentelor, persoanelor și instituțiilor în istoria sacră și cea profană a fost interpretată de Eusebiu ca semn de interdependență; la Augustin, este o dovadă de deosebire.

DcD este marcată de o revenire în forță a motivelor apocaliptice. Dualismul total al societății și al istoriei amintește de separarea dintre „cetatea zădărniciei" (*'ir shav*) și „comunitatea sfîntă" (*'adat kodesh*): aceasta din urmă era văzută de secta de la Qumran ca avangardă a noului αἰών (ev) în mijlocul celui vechi, *verus Israel*.[188] Dar, spre deosebire de apocaliptici, Augustin a susținut — contra donatiștilor — că nu putem ști pînă la sfîrșitul vremurilor cine va fi salvat; în timpul pelerinajului, Biserica terestră este un amestec inseparabil de „grîu" și „pleavă".[189] Atunci în ce sens este *civitas Dei peregrinans in terris* una și aceeași cetate cu *civitas Dei coelestis*, cu populația ei stabilă de îngeri și sfinți? Augustin ne previne să nu le considerăm *două* cetăți, chiar dacă par astfel; căci așa au părut unor comentatori. Într-adevăr, limbajul lui Augustin s-a transformat din filozofic, folosit în tinerețe, în juridic în *De civitate Dei*. Atunci vorbea despre *duo genera hominum*; acum vorbește despre cetate în sensul în care, de exemplu, Cicero definea *respublica*. Cetățenii ei împărtășesc un *consensus iuris*, atît cei care vor rămîne întotdeauna în ea, cît și cei care vor decade sau vor fi găsiți incapabili.[190]

Pînă la prima venire a lui Cristos, ambele cetăți s-au dezvoltat ca o singura *civitas permixta*, în analogie cu un organism: primele cinci vîrste ale lumii (*aetates mundi*)[191], comune ambelor cetăți, au fost prefigurate în cele cinci zile ale creației și corespund celor cinci vîrste din viața fiecărui individ (pruncie, copilărie, tinerețe, maturitate, vîrstă mijlocie). Aceste vîrste au o limită canonică în ani — ceea ce nu se întîmplă cu a șasea. În istoria lumii, ultima vîrstă a început o dată cu August; de atunci, lumea îmbătrînește pur și simplu, decade lent. În istoria poporului ales a început o dată cu venirea lui Cristos, al doilea Adam — așa cum primul Adam a fost creat în ziua a șasea. De-acum înainte progresul cetății lui Dumnezeu nu mai este comparabil cu procesele biologice: el traversează *spirituales aetates*, și este măsurabil „nu în ani, ci prin mersul înainte" (*non annis,*

sed provectibus)[192]. Fiecare perioadă a lumii își are propria frumusețe (*pulchritudo sua*); fiecare își are instituțiile și teofaniile adaptate nivelului omenirii din acea vreme — voi reveni curînd la discursul lui Augustin pe această temă. La sfîrșitul istoriei, întregul ei curs se va revela ca o melodie magnifică și armonioasă — *velut magnum carmen.*[193]

Diferitele moduri în care Augustin a împărțit istoria în perioade — cele trei răstimpuri (*ante legem, sub lege, sub gratia*)[194], cele șapte vîrste (*aetates*) — își au cu siguranță originea în tradițiile apocaliptice iudaice și creștine. Elaboratul său paralelism între zilele creației și vîrstele lumii a fost una din cele mai influente scheme figurative — cel puțin în Europa apuseană medievală — atît de influentă încît și evreii au adoptat-o.[195] Imaginea nu era cu totul nouă. Vizionarii apocaliptici își bazau calculele cu privire la sfîrșitul lumii pe împlinirea metaforei: „Că o mie de ani înaintea ochilor Tăi sunt ca ziua de ieri, care a trecut și ca straja nopții" (Ps. 89:4)*. Ea a pătruns atît în *Midraș* cît și în literatura creștină de dinainte de Augustin.[196] Dar și Augustin se îndepărtează de această tradiție. El a căutat în mod deliberat să dezapocalipticizeze o imagine pînă atunci apocaliptică, deplasînd semnificația analogiei de la *durata* lumii (pe care nimeni nu o cunoaște și nimeni nu ar trebui să se încumete a o calcula)[197] la *structura* istoriei. Zilele creației corespund vîrstelor lumii, nu prin numărul de ani (o mie pentru fiecare perioadă), ci prin conținutul fiecărei zile a creației — de unde și marea grijă a lui Augustin în elaborarea detaliilor figurative.

4. Predicție fără divinație: secolul al XII-lea

După Augustin și Orosius, în Europa Apuseană nu au mai apărut speculații originale asupra semnificației istoriei pînă în secolul al XI-lea. Imagini și *topoi* moștenite din Antichitate au continuat să servească un simț esențialmente static al lipsei de semnificație proprii evenimentelor prezente. Interpretarea simbolică a istoriei a rămas, ca simplă procedură exegetică, o parte a înțelegerii transliterale (*spiritualis intelligentia*) a Scripturii. Istoria recentă — prezentul — nu are caracteristici particulare: a rămas ca parte a unei vîrste a șasea încă nediferențiată, un adevărat „ev de mijloc" (*medium aevum*) între prima și următoarea venire a lui Cristos. Tot ce s-ar putea spune este că lumea „îmbătrînește".[198] Aceasta a fost cu siguranță atitudinea în fața evenimentelor politice; deși teoreticienii Bisericii foloseau din cînd în cînd o perspectivă istorică — chiar principiul acomodării — pentru a explica varietatea obiceiurilor și rînduielilor liturgice într-o Biserică unică — dar nu mai mult decît atît.

Prima concepție originală asupra istoriei recente în Europa apuseană a fost poate cronica „Cinci cărți de istorie contemporană" scrisă de Raoul Glaber, călugăr în Dijon la începutul secolului al XI-lea. El a făcut o distincție strictă între *eventus, signa* și *figurae* din istorie.[199] Ca simplu narator, a înregistrat noile evenimente ca și cum nu ar fi făcut decît să „continue" lucrarea predecesorilor.

---

* Biblia, ed. cit., p. 608 (*n.ed.*).

Dincolo de acestea, a căutat evenimente speciale, „semne" ale intervenției divine și ale sosirii sfîrșitului istoriei, mai cu seamă în preajma începutului de mileniu; făcînd legături și interpretînd, a căutat structuri — *figurae*. Dintre *figurae* l-au încîntat cu deosebire schema celor șase zile (Augustin) și *quaternitas* — corespondența dintre rîurile Paradisului, virtuțile platonice, Evanghelii și perioadele istoriei. Cea de-a patra virtute, dreptatea, le înglobează pe toate celelalte și reprezintă pentru ele *fundamentum et finis*: istoria de pînă la el este istoria punerii în aplicare pe pămînt a dreptății, culminînd cu imperiul lui Carol cel Mare. Structura nu este nouă: o găsim la Irineu; Ambrozie a aplicat-o exegetic; Glaber o repetă uneori cuvînt cu cuvînt.[200] Dar Glaber a folosit schema pentru a interpreta unicitatea istoriei recente; aceasta a fost o noutate, o premoniție a puternicei tendințe intelectuale care a urmat.

Nici un secol de gîndire medievală istorică nu a fost atît de productiv și de inovator ca secolul al XII-lea. Pasiunea pentru periodizări noi, mai bogate, pentru perspective simbolice noi, mai bogate, nu era artă pentru artă; și nici nu adaugă pur și simplu detalii unui cadru existent. Războiul învestiturilor, Reconquista, cruciadele au deșteptat un simț al semnificației concrete a istoriei recente, al faptelor și evenimentelor *moderni*-lor în cadrul istoriei mîntuirii. De la Rupert din Deutz, prin Geroh din Reichersberg, pînă la Ioachim din Fiore, așa-numiții „simboliști" au descoperit că istoria recentă era la fel de demnă de exegeză ca și cea a Vechiului și Noului Testament; și s-au ocupat de istorie în ansamblu într-un mod rezervat pînă atunci doar exegezei scripturale. Interpretul simbolic-tipologic își justifica cunoașterea cu un verset citat adeseori: „Mulți vor cerceta-o cu de-amănuntul și va crește știința" (Dan. 12:4)* [201]; el credea că structura istoriei devine treptat mai transparentă pe măsură ce ne apropiem de sfîrșitul ei. Pentru a prezice cursul evenimentelor în viitorul care a mai rămas, nu avea nevoie, precum generațiile anterioare, de profeții noi sau semne vizibile: în deducțiile simbolice, a descoperit o metodă de *predicție fără divinație*.

Dintre toate mișcările intelectuale ale secolului al XII-lea, acest „biblicism speculativ" a fost cel mai conservator în metodă și cel mai revoluționar în consecințe. Metoda și-a găsit desăvîrșirea în *Concordia veteris ac novi testamenti* a lui Ioachim. El a atribuit cîte o perioadă istorică fiecăreia din persoanele Treimii: perioada Vechiului Testament a fost a Tatălui; cea a Noului Testament — a Fiului; cea a viitoarei *evanghelium eternum* — a Sfîntului Duh. Fiecare perioadă o pregătește pe următoarea, fiecare perioadă revelează evenimentele și persoanele perioadei precedente la un nivel superior. Unii franciscani radicali îi considerau învățăturile drept acea *evangelium eternum* pe care a anticipat-o.[202]

Atît de intensă era fascinația interpretării tipologice a istoriei, încît uneori a izbutit să-i impresioneze pe exegeții evrei — chiar dacă, dintre cele patru sensuri ale Scripturii, acesta era cel mai ușor de recunoscut ca specific creștin. Nahmanide, la fel ca Abraham bar Hiyya înaintea lui, a împrumutat paralelismul augustinian dintre zilele creației și perioadele istorice și i-a adăugat o mulțime de imagini suplimentare pentru a dovedi că, în faptele și întîmplările lor, patriarhii

* Biblia, ed. cit., p. 864 (*n.ed.*).

au prefigurat istoria poporului evreu așa cum Dumnezeu, în cele șase zile ale creației, a prefigurat istoria lumii. Nahmanide a preluat din exegeza creștină chiar termenii tehnici pentru asemenea prefigurări: el le numește *dimayonot* sau *tsiyure dvarim*[203] și le atribuie o forță predeterminantă mai puternică decît am putut găsi în orice alt text, creștin sau iudaic. Nu a reușit să ascundă prea bine originile metodei; un polemist anticreștin de mai tîrziu, Yair ben Shabetai din Correggio, pune în gura adversarului creștin cuvintele lui Nahmanide.

Legat uneori de noile interpretări tipologice, iar alteori separat de acestea, principiul acomodării a fost de asemenea utilizat pentru a reinterpreta istoria în totalitate, pentru a exprima sensul noilor realizări și al locului specific ocupat de prezent în lumina retrospectivei istorice. În noțiunea de acomodare, secolul al XII-lea a găsit o interpretare rațională a tendințelor ducînd către prezent și dincolo de acesta. Două exemple sunt suficiente.

Anselm de Havelberg a descris acțiunea lui Dumnezeu ca *pedagogice et medicinaliter* în cuvinte preluate de la Grigore din Nazianz: între cele două „revoluții ale vieții" (*transpositiones famosae vitae*) ce separă perioadele *ante legem*, *sub lege* și *sub gratia* aducînd cu ele schimbări cosmice (*cum attestatione terraemotus*), și apoi a treia revoluție așteptată să încheie istoria, omenirea s-a „adaptat lent" (*paulatim usa est*) prin completări, ajustări și schimbări.[204] Cu acest argument, Anselm a justificat pînă la un punct diversitatea bisericilor răsăritene și apusene și a sugerat o perioadă lentă de pregătire în vederea reunificării. Ulterior, Anselm a dezvoltat argumentul pentru a justifica multiplicitatea confuză a ordinelor și diversitatea mișcărilor religioase (*quare tot novitates in ecclesia hodie fiunt*). Ele sunt un semn de vigoare și o necesitate în acest stadiu particular de evoluție a Bisericii. El distinge șapte asemenea perioade mai mici — pe care ioachimiții le vor numi ulterior *aetatunculae*[205] — corespunzînd celor șapte peceți ale Apocalipsei; dintre aceste *status ecclesiae*, Anselm vede Biserica prezentă în cea de-a patra, caracterizată prin strategia abordării indirecte a lui Satan — nu prin mijlocirea păgînilor sau ereticilor, ci prin *falsi fratres*. Strategia de acomodare a Duhului Sfînt trebuie să constea într-o intensificare de *varietas*, în stimulente și reforme noi, în variante de *viri religiosi* noi, în mișcări religioase noi. „Varietatea aceasta nu se datorează instabilității lui Dumnezeu, ci mai degrabă slăbiciunii nehotărîte a spiței umane și schimbării de la o generație la alta."[206]

Contemporanul lui, Otto de Freising, a combinat contrariile: „Teologia imperială" a lui Eusebiu cu cele două cetăți augustiniene. Augustin, ne amintim, a folosit metafore organologice pentru a separa radical cursul la *civitas Dei peregrinas in terris* de cel la *civitas terrena*; un *procursus* al amîndurora este independent chiar dacă este sincronic. Otto de Freising acceptă și adîncește analiza augustiniană a originilor și cursului puterii politice. Ciclurile politicii terestre, distincte în cele patru *translationes imperii*[207], sunt impulsionate de *libido propagandae dominationis* — Augustin vorbește despre *libido dominandi* — căruia societatea civilă îi datorează existența, expansiunea, dar și declinul. Doar prin *terrore* oamenii au putut fi smulși din solitudinea lor aspră și primitivă și strînși în comunități[208]; fără *terrore*, nici meșteșugurile și nici științele nu s-ar dezvolta. Voința de putere a generat *pax terrena* pînă la formarea monarhiilor universale

(căci lăcomia de putere este nelimitată). Și tot ea a generat un antagonism echivalent care le va dizolva din interior; apogeul puterii este începutul lentei sale descompuneri. De observat principiul eterogenității scopurilor ce caracterizează originea și mecanismul imanent pentru *civitas terrena*. Vizînd un anumit lucru, obținem altul — chiar prin Biserică. Aceste *corsi e ricorsi* ale creșterii, maturității și descompunerii sunt la fel de valabile pentru imperiile carolingian și salian cum au fost pentru cel persan și roman. De remarcat că aceste metafore organologice sunt mai puțin importante decît lanțul aproape mecanic de cauze, care servește totuși unui țel prestabilit, căci istoria Israelului (în trup, iar mai tîrziu în spirit), istoria revelației și istoria Bisericii sunt acomodate acestor legi imanente ale realității politice. Pentru misiunea sa, creștinismul avea nevoie de un imperiu universal (Eusebiu) și trebuia să se implice personal în dialectica puterii lumești (*dominium*)[209] pe care o va dobîndi într-o măsură din ce în ce mai mare începînd cu Constantin; fiecare *translatio imperii* îi sporește vigoarea, iar momentul cînd ajunge în culmea puterii (o dată cu lupta învestiturilor) coincide cu începutul declinului.[210] Acomodarea Bisericii la lume, deși necesară, își are totuși prețul ei.

5. *De la metaforele organologice la metaforele corporative: Ockham și Dante*

Interesul pe tema speculațiilor de istorie universală, simbolice sau raționale, a scăzut în mediile academice de la sfîrșitul Evului Mediu; la urma urmei, istoria nici nu figura ca disciplină independentă printre *artes liberales*.[211] Nivelul scrierilor de meditație istorică ale lui Otto de Freising nu a mai fost atins pînă în secolele XVII și XVIII. Gîndirea medievală tîrzie a adoptat principiul acomodării în alte scopuri. Lunga tradiție a acestei idei a fost sursa unor importante elemente în construcția de teorii juridice și politice.

Faptul că legile se schimbă în funcție de timp și loc este o maximă clasică.[212] În sprijinul ei s-a adus uneori, cum am menționat înainte, argumentul unei „climatologii politice": temperamentul popoarelor se schimbă în funcție de climatul în care trăiesc — prin urmare li se cuvin constituții diferite. Climatul moderat și ideal al Romei a făcut posibil un *regimen mixtum* ideal.[213] Relativizarea legilor poate fi pusă și pe seama juriștilor romani care au favorizat distincția dintre *ius naturale* și *ius gentium* (nu toți au făcut-o): ei doreau să limiteze valabilitatea instituției universale a sclaviei doar la „legea popoarelor". În secolul al XI-lea, Grigore al VII-lea își putea surprinde adversarii cu pretenția nemaiauzită că papa are dreptul să instituie legi *noi* (*novas leges condere*)[214]; în secolul al XIII-lea, existența unei *lex positiva* modificabilă și flexibilă era un truism. Legile, aflăm de la Marsilio da Padova, pot fi adăugite, reduse sau schimbate cu totul, nu doar de la o epocă la alta, ci chiar în perioadele aceleiași epoci.[215] În cele din urmă, asemenea percepții disparate au culminat în comparația sistematică și istorică făcută de Bodin tuturor constituțiilor disponibile[216], veritabilă expunere *istorică* de *ius gentium* — așa cum și Vico va încerca să o facă ulterior, mai bine echipat în acest scop.

Mai mult decît atît, începînd cu secolul al XIII-lea, teoreticienii au depășit stadiul folosirii necritice a metaforelor organologice — fie istorice, fie politice. Canoniștii și legiștii au înlocuit metafora statului și a ierarhiei = corp + membre cu definiția statului = formă abstractă — deși nu mai puțin valabilă — de unitate. Statul (sau Biserica) este o *universitas,* o corporație; în noul vocabular, era o *persona ficta*, nimic altceva decît o entitate reprezentativă, deși capabilă de acțiune legală.[217] Constituțiile au devenit, ca să spunem așa, mai degrabă trăsături ale personalității decît proprietăți organice. Iar în locul referirilor la ciclul biologic al grupurilor — vîrstele lumii, ale Bisericii, ale unui popor —, s-a acordat o atenție din ce în ce mai mare circumstanțelor istorice concrete în care au operat instituțiile politice și deosebirilor istorice concrete dintre perioade. Comparativ cu reflecțiile istorice anterioare pe care le-am trecut în revistă, s-a cîștigat mult și s-a pierdut cîte ceva prin această deplasare către concret. S-a cîștigat o înțelegere sporită a interdependenței istorice reale a instituțiilor și evenimentelor în cadrul unei perioade. S-a pierdut o înțelegere evolutivă a unei succesiuni aproape necesare de perioade.

Atît în periodizările organologice cît și în cele simbolice menționate anterior, miezul chestiunii îl reprezenta congruența evenimentelor și succesiunilor de evenimente — pe baze fie teologice și analogice, fie chiar aproape mecanic-cauzale. Dar relațiile, cum argumentau mereu terminiștii, nu trebuie niciodată ipostaziate. La fel cum în natură nu există un punct de referință absolut necesar — în caz că Dumnezeu ar dori-o, centrul universului ar putea fi reduplicat în multe lumi —, nu există nici în istorie un punct de referință absolut necesar. Ne amintim că, dacă Dumnezeu ar fi dorit-o, mîntuitorul lumii ar fi putut fi o piatră sau un măgar.[218] La Ockham, „perioadele" sunt constelații contingente de condiții și lucruri modificabile oricînd în timp. Indiferent dacă Ockham analizează istoria proprietății (*dominium*) sau istoria papalității[219], el insistă asupra distincției transante dintre perioade, fără a încerca să le descrie evoluția necesară. Dar caută *conguentia temporum.*[220] După Cădere, omenirii i s-a permis să obțină proprietatea, pentru a compensa pierderea proprietății naturale a lucrurilor de care se bucura Adam în Paradis; aceasta este o constatare de fapt, nu o necesitate. Însăși libertatea oamenilor este o constatare de fapt și nu o necesitate; dar datorită acestui fapt, nici o ordine politică definită, nici o constituție „ideală" — temporală sau ecleziastică — nu poate fi numită „necesară". Dăinuirea Bisericii este garantată, chiar dacă toți membrii ei ar cădea în greșeală și doar o singură bătrînă ar rămîne credincioasă.

La Dante, apoteoza Imperiului Roman a transformat alt filon al argumentelor acomodării, ridicîndu-le la un nivel neatins pînă atunci. „Teologia politică" a lui Eusebiu, repudiată de Augustin, reconsiderată de Orosius și, mai tîrziu, în toate mediile, vedea o concordanță între August și Cristos; Imperiul și creștinismul sunt interdependente. Dante a mai făcut cîțiva pași. Cristos, întruparea tuturor făpturilor omenești, ar fi putut fi pedepsit pentru ispășirea păcatului întregii omeniri (întrupată în Adam) doar de către un judecător reprezentînd o guvernare cu adevărat *universală.*[221] *Felix culpa* despre care vorbea Ambrozie[222], a

fost deplasată, pare-se, de la începuturile istoriei către mijlocul ei: August, în numele căruia a fost răstignit Cristos, a fost cu toate acestea un monarh pământean ideal. În aprofundatele lor studii, F. Kern și E. Kantorowicz[223] au arătat în ce măsură Dante făcea distincție între firea omenească și creștinism, nu doar în cazul individului, ci mai ales în sistemul politic. Și Augustin deosebea net „cetatea terestră", al cărei scop natural este „pacea terestră", pe de o parte, și „cetatea cerească", cu pacea ei pe de altă parte: una instabilă și scufundată în violență, cealaltă eternă. Dante a inversat doar modul de apreciere: un „paradis terestru" întemeiat numai pe facultățile naturale ale omului este posibil. Omenirea este o corporație (*universitas, civitas*). Actualizarea tuturor potențialităților omenești nu este niciodată posibilă la nivelul unui individ sau grup, ci doar la nivelul întregii omeniri organizate într-un unic corp politic.[224] Ea poate fi condusă de un monarh care, întrucît posedă totul, nu are nevoie de nimic — și ca atare nu acționează niciodată din interes personal. O fațetă remarcabilă și puțin cunoscută a argumentației lui Dante este încercarea de a dovedi că locuitorii Romei s-au născut în vederea stăpînirii lumii, deoarece, întocmai ca orice corp organizat, ca popor, ei întrupează virtuțile monarhice: romanii nu au cucerit lumea în interes personal, ci în interesul justiției și al păcii.[225] Dante trece ușor cu vederea vechea acuzație și numeroasele ocazii bine cunoscute cînd romanii au pustiit, numind asta pace. Istoria Romei este cu adevărat providențială.[226] Alt aspect al discuției demn de atenție este accentul pus pe monarhie ca unitate autentică în cadrul unei diversități. Grupurile de oameni au nevoie de guvernări diferite potrivit timpului și climatului; monarhia este singura constituție care permite atît unitatea cît și diversitatea.[227] Mai mult decît oricine înaintea lui, Dante a subliniat autonomia istoriei omenirii ca strădanie de atingere a perfecțiunii umane într-un stat creat de om. Sacramentalizarea statului creat de om și a istoriei omenirii, lăsînd deoparte faptul că Dante era laic, face din gîndirea lui un veritabil, și poate primul, exemplu de teologie secularã.

Cele cîteva remarci privind receptarea și transformarea tradițiilor acomodaționiste la sfîrșitul Evului Mediu nu intenționează să epuizeze subiectul și sunt în mare măsură bazate pe cercetările altora. Mi-am propus doar să evidențiez două trăsături care, ambele, leagă și separă primele versiuni medievale de primele versiuni moderne ale providenței speciale, istorice (sau politice). Evul Mediu timpuriu gîndea atît statul cît și istoria în termeni organologici. Teoreticienii de la începutul perioadei moderne preferau adesea termenii fizico-mecanici. Între acestea, gîndirea Evului Mediu tîrziu favoriza termenii corporativi în discutarea politicii și examinarea circumstanțelor legate de instituțiile istorice. În al doilea rînd, dar și mai important, între vaga și relativa autonomie acordată efortului uman colectiv la începutul Evului Mediu și autonomia aproape absolută presupusă de primele teorii politice și istorice moderne se află, din nou ca o legătură între cele două, și totuși distinctă de ele, tentativa serioasă de a defini proporțiile exacte ale acelei autonomii, ale „demnității omului". A fost adevărata „Entdeckung des Menschen" / descoperire a omului / (Burckhardt).[228]

E. ISTORIE, CONTRAISTORIE ȘI SECULARIZARE

1. Deprecierea istoriei: Sebastian Franck

Toate interpretările acomodaționiste ale istoriei emană optimism, încredere în izbînda fundamentală a Bisericii, a adevărului, a spiritualității. Decadența ține doar de penumbra istoriei, de afacerile acelor *gentes* sau chiar ale statelor în general. Chiar în concepția celor mai pesimiști autori medievali, Biserica a putut să sufere, și era de așteptat să mai sufere doar scurte intervale de decădere sau regres. Mișcările reformiste au schimbat radical această perspectivă. Indiferent dacă declinul Bisericii a început, cum credea Luther, aproximativ în vremea lui Augustin sau, potrivit altora, mult mai devreme, era oricum o perioadă îndelungată: din punctul de vedere al oricărei biserici sau secte protestante, majoritatea creștinilor — catolici sau protestanți — au trăit și continuă să trăiască într-o eclipsă aproape totală de adevăr. O istorie a creștinismului, care, dată fiind apropierea sfîrșitului lumii, constă în ansamblu din mai multe perioade dominate de viciu și păcat decît de pietate, nu prea poate fi considerată o istorie sacră. Vestigiile lui Dumnezeu și ale lui Cristos, viața și eficacitatea creștinismului nu trebuie căutate în domeniul istoric și public, ci mai degrabă pe tărîmul privat al conștiinței individuale. Deprecierea istoriei a venit o dată cu individualizarea creștinismului și eshatologiei sale — cu *Verinnerlichung*.

Ea și-a găsit expresia în scrierile istorice și de altă natură ale lui Sebastian Franck.[229] Tot ce contează în trecerea imprevizibilă și furtunoasă a istoriei este ființa umană individuală, strădaniile, emoțiile și motivațiile sale. Dacă Irineu a văzut viața lui Cristos ca o recapitulare a întregii istorii a omenirii[230], Franck a afirmat acest lucru despre fiecare persoană în parte. „Cine vede o persoană naturală, le vede pe toate. Toate persoanele sunt una."[231] Întreaga istorie, chiar viața și moartea lui Cristos, este o alegorie a ceea ce se întîmplă fiecăruia dintre noi. Nici o persoană, nici măcar Cristos, nu poate suferi pentru alta, muri pentru alta, mîntui pe alta. Cristos mîntuie numai întru cît s-a născut în fiecare dintre noi, „trăiește, moare și învie".[232] Nicolaus Cusanus individualizase tema acomodării divine. Fiecăruia dintre noi, spunea în *De visione Dei*, Dumnezeu îi apare după chipul și asemănarea sa: tînărului ca tînăr, bătrînului ca bătrîn.[233] Teologia lui Sebastian Frack poate fi interpretată ca un comentariu extins pe această temă. În toate climatele și religiile au existat ceremonii, dogme pietrificate, un *pontifex maximus*; în toate climatele și religiile pot fi găsiți închinători adevărați, fie „păgîni, turci sau evrei".[234] Adevărul nu este exprimat în opinii și ceremonii, ci în percepțiile, sensibilitatea, viața și actele noastre individuale.

2. Un contraistoric: Gottfried Arnold

Deprecierea istoriei nu a fost pretutindeni și întotdeauna atît de puternic articulată. În ansamblu, putem totuși spune fără teama de a greși că preocuparea pentru istorie a protestanților tindea să fie la început mai mult critic-polemică decît sistematic-speculativă. Ambele atitudini, deprecierea istoriei și ascuțirea facultăților critice, au culminat către sfîrșitul secolului al XVII-lea în contraistoria

pietistă a lui Gottfried Arnold din *Unparteyische Kirchen und Ketzerhistorie*. Termenul necesită o justificare. Contraistoriile formează un gen aparte de istorie scrisă încă în Antichitate — este curios faptul că lucrul acesta nu a fost remarcat mai devreme. El constă în exploatarea sistematică a celor mai credibile surse ale adversarului împotriva intențiilor fățișe ale acestuia: în fericita formulare a lui Walter Benjamin, contraistoriile „piaptănă sursele în răspăr", cum procedează de fapt istoriografia marxistă pentru a reconstitui istoria victimelor, mai degrabă decît pe cea a învingătorilor.

O contraistorie de acest fel a fost relatarea ostilă a lui Manethon despre istoria evreilor.[235] Ea se baza în principal pe interpretarea răsturnată a unor pasaje biblice. Oare Biblia nu admite că poporul lui Israel trăia ca proscris, izolat în provincia egipteană Goșen; că Moise a crescut ca orice egiptean; că în ieșirea din Egipt, evreii au fost însoțiți de drojdia societății (*asafsuf*) — o mulțime amestecată (*erev rav*) — și că au cucerit Canaanul prin forță alungîndu-i pe indigeni? Căci într-adevăr, evreii nu sunt o națiune demnă de respect, iar constituția lor nu este autentică ca să merite a fi păstrată. Ei au fost la început mai curînd o colonie egipteană de leproși, izolați și disprețuiți, pînă cînd au chemat în ajutorul lor triburile semite ale hicsoșilor, instaurînd un regim de teroare pentru mai bine de un secol (amintind probabil de Iosif). Expulzați de Ahmes I, hicsoșii părăsesc Egiptul împreună cu proscrișii, conduși de preotul egiptean renegat Osarsiph (Moise). Acesta le-a dat o constituție care era în toate privințele un plagiat, o imagine răsturnată în oglindă a moravurilor egiptene. Sau, așa cum va spune mai tîrziu Tacitus: „Moise a statornicit noi rituri, osebite de ale celorlalți muritori. Acolo sunt profane toate cîte la noi sunt sfinte și, iarăși, sunt îngăduite cele care la noi sunt oprite."*[236] Ei au cucerit Canaanul cu forța și au creat acolo o comunitate vrednică de proscrișii — izolați și ascunzîndu-se sub sentimentul predestinării —, menită a le perpetua spiritul rebel și ura față de neamul omenesc (*misanthropia*; *odium humani generis*). Era o propagandă ingenioasă. Într-adevăr, felul în care Manethon descrie păstrarea la proscriși a sentimentului valorii, prin construirea unei contraideologii în care discriminarea e interpretată ca semn al unei elecțiuni speciale, amintește cu pregnanță de ceea ce sociologii moderni ai cunoașterii numesc formarea unei „contraidentități".[237]

Tot o contraistorie despre care am discutat înainte a fost expunerea istoriei romane de către Augustin în *De civitate Dei*.[238] Cicero își scrisese *De re publica* cu intenția de a arăta că istoria Romei reprezintă o desfășurare de *iustitia*: Augustin folosește aceleași izvoare romane pentru a arăta că nu este decît o istorie a lăcomiei și a dorinței de putere. Istoria Romei demonstrează că „remota iustitia, quid sunt imperia nisi magna latrocinia?" / dacă se suprimă justiția, ce altceva sunt imperiile decît mari tîlhării? /[239] Și, ca să mai menționăm un singur exemplu interesant, „Relatările despre istoria lui Isus" (*Sefer toledot Jeshu*) scrise de evrei în secolul al VII-lea[240] sunt și ele o contraistorie în exact același sens: s-au folosit de Evanghelii pentru a răsturna istoria creștină. Isus s-a născut dintr-o legătură nelegitimă; a devenit vrăjitor și mare seducător al maselor. Din lipsă de inspirație,

* Cf. Tacitus, *Opere*, vol. II, trad. N. Lascu, Editura Științifică, București, p. 300 (*n.tr.*).

autoritatea legitimă a evreilor nu a găsit o soluție mai bună decît să trimită pe unul dintre ai săi (Iuda Iscarioteanul) ca voluntar pentru a se infiltra neobservat în mișcare și a o distruge. Eroul din Evanghelii devine răufăcător, iar răufăcătorul — erou.[241]

Aceste cîteva exemple ar trebui să fie suficiente pentru a dovedi că toate contraistoriile formează un gen distinct. Am remarcat înainte că, în metoda istorică clasică și medievală, faptul istoric era văzut ca un dat nemijlocit inteligibil; prin urmare, martorul ocular, dacă era demn de încredere, era considerat cel mai bun istoric.[242] Nu exista soluție intermediară între adevărul și falsitatea unei relatări — domeniu al deformării involuntare. Excepția confirmă regula. Elaborarea unei contraistorii presupune că un anume adevăr poate fi extras chiar dintr-un document falsificat.

Istoriografia protestantă a fost de la bun început orientată către scrierea unei contraistorii a Bisericii; spre deosebire de unele exerciții anterioare de istoriografie polemică, o nouă artă a criticii istorico-filologice, cultivată anterior de generațiile de umaniști, era de-acum consolidată și disponibilă. La Gottfried Arnold, istoria „imparțială" a creștinismului a fost într-adevăr o contraistorie *critică*. Îmi vine greu să adaug ceva la studiul exhaustiv și profund al lui Erich Seeberg, exceptînd legătura cu tema de față — concepțiile asupra providenței și acomodării.

„Ereziile sunt necesare" — *oportet et haereses esse*.[243] Aceste cuvinte ale Sf. Paul au dobîndit în Evul Mediu o conotație istorico-providențială: ereziile reprezentau provocarea providențială la care s-a răspuns cu dezvoltarea dogmei și chiar cu reîntinerirea Bisericii prin noi ordine religioase.[244] Ereziile sunt un stimulent prin faptul că neagă adevărul. Arnold a răsturnat această evaluare. Sectanții și așa-numiții eretici erau singurele vestigii istorice ale creștinismului în perioada descompunerii.[245] Întorcîndu-se „la izvoare" în sens religios și istoriografic, el a putut să arate că ori de cîte ori autoritatea coruptă definea o mișcare drept eretică, o făcea întrucît detesta să i se aducă aminte de adevăratele origini spirituale, nedogmatice și neceremoniale ale creștinismului: faptul că creștinismul este incomprehensibil și apolitic prin însuși exemplul „scandalos" al fondatorului.[246] Gottfried Arnold nu a căutat rațiune în istorie; el s-a încrezut mai degrabă în cazurile subterane, deși continue, de sfidare a înțelepciunii lumești — sau acceptate — ce reprezintă caracteristica martirilor și a sectanților deopotrivă.[247] „Adevărata" istorie a creștinismului era o istorie privată și secretă; nici măcar apariția protestantismului nu a schimbat acest diagnostic fundamental. El poate fi numit secularizarea istoriei într-un sens similar pretenției lui Augustin — contrară teoriei politice a lui Eusebiu — de separare a istoriei lumii de istoria creștinismului. Doar că Arnold a inclus istoria Bisericii în descompunere — istoria *saeculum*-ului.

Poate ca Franck și Arnold nu reprezintă direcția principală a interpretărilor protestante ale istoriei, dar ei au tras consecințe radicale din tendința, intrinsecă majorității mișcărilor reformatoare, de a seculariza istoria — istoria imperiilor, a legilor și a ceremoniilor. Răspunsul cel mai la îndemînă pe care îl puteau oferi autorii catolici era să aleagă, din vasta colecție de versiuni ale providenței în isto-

rie, pe acelea putînd fi cel mai lesne îmbrăcate într-un strai mai modern și mai atrăgător. Atacul cel mai vehement împotriva secularizării istoriei și negării cursului providențial a fost întreprins, poate, de Bossuet.

3. Bossuet și La Peyrère

Am discutat mai înainte teodiceea dialectică a profeților de mai tîrziu: însăși slăbiciunea Israelului, susțineau ei, este un semn al puterii lui Dumnezeu, și nu al incapacității lui de a-și proteja poporul ales. Căci este într-adevăr un Dumnezeu puternic acela care folosește vaste imperii — fără „ca ele să o știe" — drept instrumente pentru a pedepsi o națiune mică.[248] Indiferent dacă sugestia mea cum că acolo trebuie căutată sursa primordială a tuturor versiunilor despre „viclenia lui Dumnezeu" sau „viclenia rațiunii" în istorie este sau nu întemeiată, lucrurile stau evident astfel în cazul lui Bossuet: „nu există putere omenească care să nu fie, fără să vrea [malgré elle], în slujba altor scopuri decît ale sale"; cuceritorii nu sunt decît „instrumente ale răzbunării divine". Cursul istoriei pare „surprinzător" doar la nivel superficial, cînd sunt examinate intervale reduse de timp sau „cauze particulare".[249] Căci Dumnezeu nu intervine întotdeauna direct în istorie; providența divină constă în utilizarea pasiunilor omenești, a intereselor personale și a motivațiilor oamenilor în propriile scopuri. Bossuet continuă să reînsufletească, într-un idiom îmbogățit de erudiția istorică umanistă a timpului, teologia politică a lui Eusebiu, cu puternicul ei simț al acomodării și corespondenței dintre istoria sacră și cea profană; pînă la apoteoza principiului monarhic pe care Bossuet, cum bine se știe, l-a susținut în cea mai pură formă absolutistă. A nega providența — sacră sau profană — în istorie înseamnă a nega ordinea, autoritatea, moralitatea, a nega însuși divinul.[250]

Un răspuns mult mai original — și mai bizar — la secularizarea istoriei a fost elaborat de un calvinist de origine marană, convertit ulterior la catolicism. Lumea literelor a condamnat unanim lucrarea *Pre-Adamitae* a lui Isaac la Peyrère.[251] Cînd Augustin a vorbit o dată despre *duo genera hominum*, a făcut-o metaforic[252]; La Peyrère l-a interpretat literal. El a fundamentat separația dintre istoria profană, a păgînilor, și cea sacră, providențială, a evreilor pe baze biologice. Adam și descendenții săi și-au făcut tîrziu intrarea în istorie: mult înaintea lor a existat neamul preadamiților, din care provine majoritatea păgînilor. Teoria evidenția discrepanțele relatării biblice, a căror paternitate mozaică și autenticitate absolută a fost pusă la îndoială, tot în manieră critic-sistematică, de La Peyrère.[253] Teoria evidenția orizontul geografic-etnic îngust al Bibliei, existența unor națiuni cu tradiții istorice atestate mult înainte presupusei cronologii biblice *ab mundi conditione*, existența unor continente locuite unde Evangheliile nu au putut ajunge. De fapt, La Peyrère a construit și un fel de contraistorie: a folosit Biblia ca să demonstreze, *malgré lui*, vestigiile unei istorii asupra căreia povestitorul biblic a păstrat în mod vădit tăcerea. Și, în sfîrșit, teoria putea fi — deși, pînă mult mai tîrziu, doar rareori a și fost — combinată cu o explicație mai bună privind prezența unor fosile reale decît obișnuitele referiri la ele ca la unele „glume ale naturii", *lusus naturae*.[254] Doar istoria evreilor, dar și istoria păgînilor altoită pe tulpină

iudee, este adevărata istorie providențială; ea se va încheia cu *Rappel des Juifs*, revenirea lor în grația lui Dumnezeu.

Menționez teoria lui La Peyrère deoarece ne readuce la punctul de plecare, la sinteza lui Vico privind cunoașterea istorică. Vico a acceptat o versiune atenuată a teoriei poligenetice — „lumea națiunilor (*gentes*)" descinde din acei „uriași" care, după spusele Bibliei, s-au amestecat uneori cu „fiicele oamenilor" (Gen. 6:4)*.[255] Mai important este faptul că Vico a căutat o modalitate mai bună de a salva „istoria *gentes*" de la a fi complet golită de providența divină. El susține că providența directă guvernează istoria poporului ales — a evreilor și, ulterior, a creștinilor; dar providența indirectă guvernează politica națiunilor prin mijlocirea legilor care guvernează succesiunea societăților omenești. Am trecut în revistă numeroasele întorsături și meandre ale ideii de acomodare cu toate implicațiile sale exegetice și istorice; aceasta ar urma să ne pregătească pentru o mai bună înțelegere a originalității gîndirii lui Vico îndatorate unei lungi tradiții.

F. PROVIDENȚA SECULARIZATĂ ȘI „ȘTIINȚA NOUĂ" LA VICO

1. Vico între realism și utopism

Cu „sistemul legilor naturii pentru *gentes*", Vico a încercat să medieze teoriile politice contradictorii. Pe de o parte, simpatiza cu intențiile aflate la baza lungii tradiții a legii naturii, chiar cu căutarea unor state ideale, dar, pe de altă parte, a recunoscut că justificările pur teologice ale ordinilor sociale se bazează pe gîndurile nerostite. „Filozofia îl consideră pe om așa cum ar trebui să fie, și astfel poate fi de folos doar unei minorități, și anume celor doritori să trăiască în Republica lui Platon."[256] Departe de a ignora puterea de convingere a relatărilor mecanicist-egocentrice despre originea și dezvoltarea orînduirilor sociale, Vico susține, la fel ca Hobbes, Mandeville sau Spinoza, că nici instinctul social și nici îndemnul către o societate perfectă nu sunt realități nemijlocite ținînd de natura originară a omului. Beneficiile publice, ne amintim, provin în cel mai bun caz din viciile private: „Legislația îl consideră pe om așa cum este, pentru a-l îndruma către acțiuni folositoare societății. Din ferocitate, avariție și ambiție... ea făurește fericirea civilă."[257] Cu alte cuvinte, societatea nu este un produs al naturii, ci un artefact; Vico împărtășea cu Hobbes principiul fundamental conform căruia „ne făurim singuri binele obștesc".[258] Dar dacă ordinea și instituțiile sociale nu sunt un produs al naturii umane, oare trebuie privite ca simple convenții sau impuneri? Vico a negat această consecință hobbesiană, dezvoltînd în schimb doctrina „naturii istorice", dobîndite și colective a omului, mediind între natură și societate.

---

* Biblia, ed. cit., p. 16 (*n.ed.*).

2. *Dialectica „naturii" și a „istoriei ideale"*

Legăturile lui Vico cu Hobbes și tradiția hobbesiană sunt multiple. Și el accentuează primatul epistemologic al chestiunilor politice asupra științelor fizice: *verum et factum converturtur*. Societatea civilă este la el, cum a fost și la Hobbes, un artefact omenesc. Structurile sociale nu sunt nici produsul unor tendințe sociale inerente, nici parte a stării naturale. Într-un anume fel, Vico radicalizează chiar polarizarea inițială a lui Hobbes între starea naturală și starea civilă. Hobbes nu putea decît să-i înzestreze pe toți oamenii, chiar și în *status naturalis*, cu un grăunte de rațiune. Într-adevăr, numai facultatea „previziunii" explică nelimitatul antagonism în cadrul societății fără stat. Animalele, departe de *bellum omnium contra omnes*, pot forma societăți naturale.[259] Antagonismul provine din conștiința propriei vulnerabilități și din limita resurselor naturale. Previziunea cultivă dorința de acaparare și nevoia de protecție. Dar din exact același motiv, previziunea înlesnește tranziția de la starea naturală la starea civilă. Frica omului aflat în stare naturală este rațională. Contrar lui Hobbes, Vico revine la concepțiile despre omul primitiv ca simplă brută: „De la acești primi oameni, fiare stupide, lipsite de simțire și dezgustătoare [*stupidi, insensati ed orribili bestioni*] ar fi trebuit toți filozofii și filologii să își înceapă cercetările asupra înțelepciunii vechilor păgîni; adică de la uriași, luați în sensul propriu al cuvîntului."[260] Însăși umanitatea omului este un artefact.

Să însemne asta că a te afla în societatea civilă echivalează cu *contra naturam vivere* și că legea naturii, chiar în sensul minimal păstrat de Hobbes, acela de „dictate ale rațiunii", este o vorbă goală? Hobbes, cum voi încerca să arăt mai tîrziu, a mediat între natură și societate prin referire la etiologia naturală a statului. Originea statului e dictată de simțul autoconservării. Spinoza, pe de altă parte, a relativizat integral distincția dintre corpurile naturale și cele artificiale; statul și instituțiile acestuia, asemeni oricărui compus fizic, nu reprezintă decît un echilibru de forțe. Vico a căutat o cale diferită de mediere între natură și societate. El a reinterpretat natura ca fiind însuși *procesul* prin care omul dobîndește o *a doua* natură, una socială. În consecință, el susține că raționamentul local sau istoric este singurul instrument cu care pot fi sesizate fazele acestui proces și momentele-cheie.

„Această Nouă Știință sau metafizică", își anunță Vico programul, „studiind natura comună a națiunilor [*la commune natura delle nazioni*] în lumina providenței divine, descoperă originile instituțiilor divine și omenești [*divine ed umane cose*] printre națiunile păgîne și stabilește în acest fel un sistem al legii naturii pentru *gentes* care acționează pe baza maximei egalității și consecvențe [*che procede con somma egualitá e constanza*] în cele trei epoci... Epoca zeilor... Epoca eroilor... Epoca oamenilor, cînd toți oamenii se recunosc egali în natura lor umană."[261] Termenul „natură comună" este ambiguu: înseamnă atît un proces regulat de dezvoltare, *cît și* oricare dintre stările sale, ultima fiind epoca, dacă se poate folosi termenul maxist de „emancipare socială" sau de „egalitate adevărată". „Legea naturii" nu se întemeiază așadar nici pe instincte sociale, nici pe evaluarea unor interese superioare. Este mai degrabă procesul „ideal", imanent

și regulat, prin care civilizația își face mereu apariția ca o „a doua natură", dobîndită și colectivă, a omului. Firea popoarelor este la început grosolană, apoi pe rînd aspră, blajină, sensibilă, iar în cele din urmă desfrînată."[262]

Vico numește acest proces de transformare o „poveste ideală eternă [*storia ideal eterna*], parcursă în timp de fiecare națiune în ascensiunea, dezvoltarea, maturitatea, declinul și căderea ei."[263] Întrebuințarea ambiguă a termenului „ideal" corespunde întrebuințării ambigue a termenului „natural". Acesta din urmă are o conotație formală și materială: însemna un proces precum și trăsăturile distinctive ale fiecăreia din fazele procesului, cu precădere cea originară. Primul semnifică, la rîndu-i, atît procesul cît și finalitatea acestuia. Mai precis, „istoria ideală" nu descrie cursul istoric real al unei entități sociale definite: ea măsoară mai curînd istoria reală raportată la normele (metodologice) ale succesiunii regulate a perioadelor de creativitate socială. Aceste perioade și succesiunea lor imanentă sunt într-adevăr *tipuri ideale*. Ele reprezintă destinele unei „națiuni" imaginate în și prin sine, izolate de influențe din afară.[264]

„Natura" nu este doar o stare dată, ci un „proces", și, mai mult decît atît, nu este un proces reductibil la „necesități" externe. Succesiunea instituțiilor sociale omenești, deși inițiate de mediul ambiant al omului, nu este guvernată în întregime de acesta. Spiritul omului, unitar în toate manifestările, a emanat de la sine, deși „ocazionat" de necesități exterioare[265], toate instituțiile omenești în faze regulate. Ordinea instituțiilor colective ale omului determină ordinea ideilor sale. Aici, ca în atîtea alte rînduri, Vico extrapolează concepte-cheie ale unor sisteme filozofice eterogene din contextul lor ontologic pentru a le utiliza exclusiv în domeniul istoriei. Teoria spontaneității ocazionate poartă reminiscențe ocazionaliste: principiul după care *l'ordine dell'idee debe procedere secondo l'ordine delle cose* este o limitare polemică a axiomei lui Spinoza.[266] Accentul pus pe istoria umană ca istorie a creativității spontane a omului îi permite lui Vico să conteste interpretarea determinist-mecanicistă a fondării (și progresului) societății civile. Într-o polemică directă cu Hobbes, el intenționează să arate cum „providența divină a inițiat procesul prin care cei aprigi și violenți sunt aduși de la fărădelege la umanitate... Și a realizat aceasta trezind în ei [*con risvegliar in essi*] o idee confuză de divinitate, pe care, din ignoranță, au atribuit-o cui nu aparținea. Așadar, datorită terorii acestei divinități imaginare, au început să se conformeze unei anume ordini... Thomas Hobbes nu a reușit să vadă acest principiu al instituțiilor la « oamenii aprigi și violenți »... și a căzut în greșeală cu « ajutorul » lui Epicur."[267] Între provocare și răspunsul omenesc, Vico introduce medierea imaginației.

3. Imaginația în construcție și reconstrucție

Funcția de mediere a imaginației, evoluînd imanent către „rațiune", interzice reconstrucția pur mecanică a originilor și dezvoltării „națiunilor". Vico își propune să demonstreze că metoda investigației istorice este complet diferită de metoda reconstituirii legilor fizice. Presupunînd că intelectul este uniform în toate „aspectele" sale, introspecția, adică imaginația orientată spre interior, a devenit

la Vico principalul instrument al înțelegerii istorice. Vico pare să vadă în principiul lui Protagoras *homo mensuram omnium* un mod natural de cunoaștere servind la constituirea societății (imaginația) ca și la reconstituirea ei (înțelegerea originilor). Utilizat static în acest al doilea sens, reflexiv, principiul este înșelător. „Este o altă proprietate a minții ca ori de cîte ori oamenii nu își pot forma o idee despre lucruri îndepărtate și necunoscute, să le judece prin ceea ce le este familiar și la îndemînă."[268] Proiecția statică, necritică, a propriei imagini asupra unor societăți străine, sau asupra fazelor îndepărtate ale *propriei* societăți, generează „vanitatea națiunilor" la fel ca „vanitatea savanților". Dar același principiu devine instrument constructiv de înțelegere dacă este folosit dinamic, ca metodă de reconstituire a fazelor societății prin analogie cu propria dezvoltare. Vico dă așadar o nouă fundamentare *topos*-ului mai sus discutat, conform căruia *aetates hominis* recapitulează *aetates mundi*.[269]

Folosită în mod disciplinat, imaginația (sau introspecția) istoricului nu trebuie înțeleasă ca o izolare rațională a cauzelor sau o reînsuflețire narativă a trecutului. Ea semnifică mai degrabă capacitatea de a reconstitui mentalitatea, adică rețeaua de imagini și instituții compunînd fiecare fază a procesului „ideal" de socializare. Imaginația a fost forța conducătoare a transformării culturale, și este forța conducătoare în strădania interpretativă de a le reconstitui. Această reconstituire interpretativă, ajutată de cunoașterea structurilor universale ale imaginației dobîndite prin introspecție, are trei scopuri distincte. (i) Pentru Vico, „logica poetică" este, la fel precum gîndirea primitivă pentru Lévi-Strauss, o „logică a contingentului" sau a lui *a posteriori*.[270] Imaginația răspunde spontan unor circumstanțe similare prin aceleași categorii structurative (tropi). Cunoașterea lor înlesnește reconstituirea circumstanțelor originare — „ocaziile" — ale imaginilor (*topoi*) și instituțiilor sociale corespunzătoare; frica de zei, indusă de fenomenele naturii, acționează ca „ocazie" pentru apariția familiei. Asemenea imagini originare sunt erori constructive, permise sau chiar evocate de viclenia providenței.[271] (ii) Interpretul nu va reuși să confere semnificație unor imagini, instituții sau momente culturale discrete și disparate, dacă nu scoate în evidență structurile interrelațiilor aflate la baza acestora, sau, altfel spus, *contextul*. Imaginația îi permite interpretului să vadă, de exemplu, în Zeus simbolul structurilor de clasă. Vico presupune că toate sferele activității omenești dintr-o anume epocă exprimă aceeași configurație mentală. (iii) Abia după aceea interpretul va fi în stare să pună în evidență logica imanentă a transformării unui set de imagini în altul, a unei matrice culturale în următoarea aflată în linie ascendentă.

Pe de altă parte, cum am văzut și în cazul „naturalului" și al „idealului", Vico pare să profite de pe urma deosebirii și, în final, a identității dintre două conotații ale „imaginației" — imaginația istoricului și imaginația colectivă a societății pe care istoricul o investighează; deoarece toate provin din același trunchi și deoarece din dispoziția noastră mentală nu au dispărut toate urmele trecutului (recapitulat, de fiecare dintre noi, în copilărie), suntem pregătiți și pentru a ne desprinde, în imaginație, de prezent și pentru a ne plasa într-o mentalitate străină și primitivă. Vico ne conduce astfel către semnificația integral *istorică* a faimoasei identificări dintre *verum* și *factum*. Și aceasta are două conotații interdepen-

dente, una obiectivă și alta subiectivă. Știința cea mai apropiată de noi este știința despre umanitate, căci noi „am făurit această lume a națiunilor". Dar în fiecare perioadă istorică, tot ce a construit societatea — zei, legi, instituții — reprezenta adevărul ei, adevărat pentru membrii acelei societăți — un adevăr la fel de absolut precum știința noastră.[272] Nu există alt adevăr decît cel construit de om — cu excepția revelației, desigur.[273]

4. Simțul comun și providența

La începutul acestui capitol am afirmat că, la Vico, conceptul metodologic nou și revoluționar aflat la baza raționamentului istoric precum și a celui politic este conceptul contextelor *istorico-sociale*: fiecare societate, în fiecare din „timpurile" (ideale) succesive poate fi determinată printr-un principiu intern integrator mai degrabă decît, ca pînă atunci, prin antiteză cu alte segmente ale timpului istoric. Ajutat de imaginație, istoricul dezvăluie „armonia" unei epoci, „corespondența" sau „acomodarea" reciprocă a tuturor *cose umane* dintr-o perioadă dată.[274] Interpretarea istorică este un exercițiu de raționament contextual. Și totuși, ideea lui Vico despre contextele socio-istorice exprimă, dincolo de percepția necesității interpretării contextuale imanente, o categorie aproape estetică; ele constituie o *Einheit in der Manningfaltigkeit*. Toate manifestările unei epoci sunt fațete ale uneia și aceleiași configurații mentale. Vico folosește, în sens propriu, termenul „simț comun" pentru a desemna această anume configurație mentală a fiecărei epoci, principiul armonic al fiecărei perioade.[275] Aceasta este în esență ceea ce, mai tîrziu, Karl Mannheim va numi *der totale Ideologiebegriff* pe baza „experienței colective" a grupurilor.[276]

În accentul pus pe armonia spontană și imanentă, considerată cadrul inteligibilității, se simte afinitatea lui Vico pentru Leibniz, chiar dacă neglijăm ca nesemnificativă aderența lui la doctrina „punctelor metafizice". Într-adevăr, distingînd posibilitatea de compatibilitate[277], Leibniz elaborase fundamentarea logică a conceptului de armonie contextuală, făcînd din el piatra unghiulară a metafizicii sale. Dacă principiul predicatului-în-noțiune (*praedicatum inest subiecto*) trebuie luat literal, monadele sunt contexte de atribute. Monadele se grupează în „lumi posibile", în măsura în care, dincolo de posibilitatea lor logică, sunt compatibile pe temeiul principiului rațiunii suficiente.[278] Monadele sunt o categorie logică și epistemologică, dar și o categorie estetică de unitate contextuală.[279]

La Vico, „mentalitatea colectivă a unei epoci" are, așadar, două aspecte complementare. Pe de o parte, asigură anonimatul proceselor istorice: de-acum înainte, eroii, culturali sau politici, sunt detronați din locul ce îl ocupaseră în expunerile genetice. *Zeitgeister* de toate felurile sunt imaginate drept cîmpuri de forță mai puternice decît cel mai puternic individ. Pe de altă parte, ne aducem aminte că Vico a subliniat în repetate rînduri spontaneitatea mentalității colective a unei epoci. Deși „ocazionat" de necesități din afară, spiritul uman emană de la sine, în faze regulate, toate ideile și instituțiile omenești. Din cauza acestei regularități universale și în același timp ideale[280], introspecția (imaginația) a devenit la Vico principalul instrument de înțelegere istorică. Se face din nou

simțită afinitatea cu Leibniz, ale cărui monade reprezintă, la fel ca societățile lui Vico, o unitate pură doar fiindcă își produc prin sine percepțiile și apercepțiile: monadele „nu au ferestre"; ele sunt spontane. Ne amintim că Leibniz a conferit totodată cea mai radicală semnificație epistemologică postulatului logic *praedicatum inest subiecto*.

Prin concepția de spontaneitate a imaginației colective (sau *sensus communis*), sau mai degrabă prin teoria spontaneității ocazionate, Vico credea că a mediat între realitatea naturii originare, brutale a omului și idealul legii eterne, între Hobbes și Grotius. Societatea nu a apărut, nici natural, nici convențional, ci în ambele moduri, întrucît omul a putut și și-a transformat singur natura brutală; omul a dobîndit o „natură istorică". Vico a insistat că „legea naturală" nu se bazează pe instincte sociale, pe raționamente deliberate sau pe necesitate (ori norme), ci pe *procesul* „ideal", imanent și regulat prin care civilizația își face mereu apariția ca natură dobîndită a omului. Aceasta este versiunea lui Vico pentru *List der Vernunft*, pentru felul în care viciile private se transformă în beneficii publice.[281] El o numește „providență", termen care mai semnifică și dinamica imanentă a transformării regulate a unei faze în alta. Faza finală a egalizării umane, deși preconizată a fi cu necesitate monarhică, poartă cu toate acestea însemnele unui stat prosper în termenii lui Spinoza. El constă în echilibrul unor interese personale conștiente și elevate. În același timp însă, ne reamintește și de viziunea lui Dante despre o *humana civilitas*.

Prin urmare, printr-o paradoxală întorsătură de expresii, „providența" a ajuns să însemne emanciparea omului în raport cu natura, sau chiar cu Dumnezeu, spontaneitatea strădaniilor sale sociale. Vico exprimă aici, dincolo de orice corespondență particulară pe care am putea-o găsi între gîndirea lui și una sau alta dintre teoriile contemporane, sensul și înțelegerea de sine a gîndirii moderne care subliniază, în nesfîrșite variațiuni, autonomia și „demnitatea omului". Scopul lui Vico este să demonstreze creșterea treptată a independenței umane, altfel spus, determinarea rațională a destinului colectiv al omului. În acest sens, Vico a introdus filologia istorică sau raționamentul contextual ca mijloc de mediere între interpretările mecaniciste și cele teleologice, între natură și rațiune prin intermediul conceptului de istorie. Cu ajutorul acestei versiuni de *List der Vernunft*, Vico poate să reintroducă providența în istorie și, prin urmare, să rezume pe o bază mai amplă o tradiție a filozofiei creștine mergînd pînă la Irineu de Lyon, căutînd să stabilească o corespondență între planul divin al mîntuirii și natura imanentă a omului.

5. Autonomia și spontaneitatea umană

Hobbes, Spinoza și Vico au căutat să apere și să definească instituțiile politice existente pe baza unei aprecieri realiste a „omului așa cum este, nu cum ar trebui să fie". Ei reprezintă prototipuri fundamentale de gîndire antiutopică născută din experiența statului modern. Apărarea realismului politic se bazează pe o interpretare radicală a societății sau statului ca produs al eforturilor sau muncii omului. Totuși, o trăsătură esențială îl desparte pe Vico atît de Hobbes cît și de

Spinoza. Hobbes și Spinoza credeau că societatea este rezultatul unui proiect rațional, deși Hobbes era convins că un singur proiect putea să asigure durabilitatea statului. Vico, pe de altă parte, credea că societatea este produsul unei lungi evoluții în care individul sau un grup nu poate sau nu ar trebui să se amestece. Prin urmare, „mecanizarea" teoriei politice sau respingerea ei au ajutat la formularea a două modele de bază în varietatea ideologiilor conservatoare ce vor urma. Le putem numi anticipat apărarea pozitivistă și apărarea evoluționistă a orînduirilor existente. Hobbes și Spinoza credeau că statul are nevoie de participarea matură a tuturor membrilor; fiecare orînduire, în măsura în care este o orînduire autentică, merită a fi conservată, și, ca atare, conservarea ei este o sarcină continuă și conștientă pentru toți. Acest tip de conservatism împărtășește aceleași premise cu ideologiile utopice sau revoluționare pe care le detestă, și anume recunoașterea statului ca rezultat al unui proiect; el neagă doar înțelepciunea schimbărilor radicale. S-ar putea spune că, fără voia lor, Hobbes și Spinoza au pregătit chiar idiomul rațional al revoluțiilor, în timp ce Vico, deplin conștient de pericolele implicate în considerarea statului ca proiect ce are necontenită nevoie de ajustări deliberate conform noilor realități, insista asupra ameliorării anonime, aproape instinctive, a condiției umane. El vedea aici lucrarea providenței, „mîna invizibilă" a lui Dumnezeu sau a naturii.

Principiul medieval al acomodării divine a fost transformat acum într-un principiu al creativității omenești. Nicăieri nu este mai evident acest lucru decît în noua atitudine față de însăși noțiunea de Dumnezeu. Cusanus a rezumat tradiția medievală (și a transformat-o) atunci cînd a spus că Dumnezeu îi apare fiecărui individ în imaginea umană proprie acestuia.[282] Vico nu revigorează pur și simplu critica religiei grecilor, inițiată de Xenofan; el o învestește cu o semnificație istorică profundă. Capacitatea noastră de a imagina zei, imaginația noastră constructivă, este unica forță motrice a istoriei, un *fapt* care, asemeni societății însăși, se află dincolo de adevăr sau eroare. Lucrețiu, a cărui expunere asupra originilor societății l-a influențat în mare măsură pe Vico, dorea să ne convingă de efectul nefast al fricii de zei: „tantum religio potuit suadere malorum" / teama de zei a putut aduce atîtea nenorociri /. Vico, a cărui gîndire era îmbogățită de secole de interpretare acomodaționistă a istoriei, a relativizat ambele opinii. Toate religiile, cu excepția uneia, pot fi eronate; dar ele reprezintă o eroare constructivă, forța motrice aflată în spatele ameliorării condiției umane și sunt, prin urmare, de origine divină.

NOTE

1. Despre originea și evoluția *topos*-ului la Mandeville, v. Euchner, *Egoismus und Gemeinwohl: Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie*, pp. 82–125 ș. *passim*. Despre Mandeville și Vico, v. Goretti, „Vico et la hétérogenèse de fins", pp. 351–359. Am mai întîlnit o idee similară, relevantă pentru interpretarea atît a naturii cît și a societății, la Bernardino Telesio (*supra* II.D.3). Argumentul invocat de unii gînditori creștini în favoarea proprietății private nu se află prea departe de această opinie: Toma d'Aquino

vedea *divisio possessionum* ancorată în legea naturii și în condiția umană de dinaintea Căderii. Se încurajează astfel productivitatea proprietății private. Cf. Toma, *Summa theol.* 1 q.2 a.105.

2. Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova*, ed. a 3-a (1744) § 1108 (de-acum înainte *SN*), în *Opere* 4, ed. Nicolini; Vico, *Selected Writings*, ed. L. Pompa (Cambridge, 1982), p. 265; Löwith, „Vicos Grundsatz: *Verum et factum convertuntur*", în *Aufsätze und Vorträge 1830–1970*, pp. 169–170.

3. *SN* §§ 178–179; cf. Vico, *De universi iuris uno principio*, în *Opere* 2:55: „Non igitur utilitas fuit mater iuris et societatis, sive metus, sive indigentia, ut Epicuro, Machiavellio, Hobbesio, Spinosae, Baylaeo adlubet; sed occasio fuit, per quam homines natura sociales et origines vitio divisi, infirmi et indigni ad colendam societatem sive adeo ad colendam suam socialem naturam raperentur." / Așadar, nu utilitatea a fost mama dreptății și societății, și nici teama sau lipsurile, cum afirmă Epicur, Machiavelli, Hobbes, Spinoza și Bayle; ci a fost prilejul cu care oamenii, sociabili prin natură, dar dezbinați prin păcatul originar, neputincioși și nevrednici să cultive societatea, erau cu atît mai tentați să-și cultive propria natură socială. / Despre apropierea istorică de ocazionalism, v. *supra* IV.F.2.

4. *SN* § 374; Vico, asemeni lui Hobbes, a desemnat ca pasiune dominantă a omului primordial frica — dar frica de zei mai curînd decît de semeni. Alții puneau accentul pe timiditate; este cazul lui Montesquieu, *De l'esprit des lois* 1.2, în *Œuvres*, ed. Callois, p. 235, care argumenta împotriva pretinsei păreri a lui Hobbes despre brutalitatea omului în stare naturală. Cf. și E. Leach, „Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity", în *Giambattista Vico: An International Symposium*, ed. Tagliacozzo, pp. 309–312. Cf. *infra* n. 260.

5. Thomas Hobbes, *Six Lessons of the Principles of Geometry*, în *EW*, ed. Molesworth, 7:184. Cf. Watkins, *Hobbes' System*, p. 69. Maxima aceasta se leagă și de principiul *verum–factum*; cf. Löwith, „Vico's Grundsatz" (*supra* n. 2). Verene, *Vico's Science of the Imagination*, pp. 36–64, arată, împreună cu G. Fasso, cît de rar a uzat explicit Vico de acest principiu înainte de a-l reintroduce în ed. a 2-a din *SN* (în special pp. 57 ș. urm.).

6. Ambrozie de Milano, *De Iacobo* 1.6.21, p. 18. Cf. Ladner, *The Idea of Reform*, p. 146 și n. 67. Cf. și Funkenstein, *Heilsplan*, p. 34 (Ambrozie și Teofil din Antiohia).

7. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürglicher Absicht* prop. 8, în *Werke*, ed. Weichschedel, 11:45 (cf. pp. 34, 47); scrisă (1784) cu un an înainte de *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Kant (încă) nu evită să vorbească despre natura care folosește antagonismul social ca „mijloc" de favorizare a scopurilor nobile (prop. 4, p. 37).

8. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, ed. Brunstädt, pp. 61, 65, 69, 78. Wundt urma să vorbească mai tîrziu despre „eterogenitatea scopurilor". Cf. Stark, „Max Weber and the Heterogeneity of Purposes", pp. 249–264. Cred că dacă ar trebui să căutăm în trecut sensul dat de Hegel „semnificației în istorie", l-am putea găsi în ideea acomodării divine mai degrabă decît în oricare alte tradiții antice sau medievale. În importanta carte *Meaning in History*, Löwith a neglijat să facă distincție între tradiții și cadrul acestora, lucru care l-a dus la unele comparații eronate.

9. *SN* § 242.

10. *SN* § 245; v. *supra* IV.F.2.

11. *SN* § 31; reminiscența clasică directă ar putea fi Censorinus, care amintește că Varro a distins trei perioade (*tria discrimina temporum*), și anume „primum ab hominum principio ad cataclysmum priorem, quod propter ignoratiam vocatur adelon, secundum a cataclysmo priore ad olympiadem primam, quod multa in eo fabulosa referentur mythica nominatur, tertium a prima olympiade ad nos, quod dicitur historicon quia res in eo

gestae veris historiis continentur" / prima perioadă, numită din ignoranță *adelon* (incertă), ține de la apariția oamenilor la potopul primordial; a doua, numită mitică pentru că relatează multe lucruri fabuloase, ține de la potopul primordial la prima olimpiadă; a treia, numită *historicon* (istorică), cuprinde fapte istorice reale petrecute de la prima olimpiadă pînă în zilele noastre /: Censorinus, *De die natali* c.21, ed. Hulfsch, pp. 44–45. Cf. Spranger, „Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls", în special p. 22 n. 5 (referire la Vico); Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte: Ein Kommentar zu Augustins „De civitate Dei"*, p. 164 (referire la Eusebiu și Augustin). Autorii creștini au amestecat acest *topos* cu *tria tempora* (*ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*; *infra* n. 150). Vico a avut poate în vedere ambele tradiții. Distincția lui Censorinus între timpul „uitării" și cel „istoric" atestă conceptul de istorie pe care îl voi discuta în continuare.

12. „Nam fide credimus, aptata esse secula verbo dei; fide credimus, trium legum tempora, scilicet naturae, scripturae et gratiae sibi succedere ordinatissime decurisse; fide credimus, mundum per finale iudicium terminandum esse; in primo potentiam, in secundo providentiam, in tertio summi principii advertentes" / Credința ne face să gîndim că veacurile au fost potrivite după cuvîntul lui Dumnezeu; că perioadele celor trei legi au urmat una alteia într-o ordine foarte riguroasă; că lumea trebuie să se termine cu o judecată finală; atenți mai întîi la putere, apoi la providență și în cele din urmă la principiul suprem /: Bonaventura, *Itinerarium mentis ad Deum* 12, *Opuscula varia theologica*, în *Opera omnia* 5:298b; cf. Augustin, *Enchiridion*, ed. Scheel, p. 73. De notat la Bonaventura corespondența dintre perioade și atributele divine — interpretare ioachimistă modificată.

13. Pentru o discuție amănunțită a remarcilor care urmează, v. lucrarea mea *Heilsplan*, pp. 70–77 și nn. 187–192. De la publicarea ei, interpretarea pe care am dat-o viziunii medievale asupra „faptelor istorice" și scrierii istoriei a fost acceptată tacit sau explicit: cf. Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, pp. 311–313; Melville, *System und Diachronie: Untersuchungen zur theoretischen Grundlegung geschichtsschreiberischer Praxis im Mittelalter*, pp. 33–67, 308–341; Gurewitsch, *Kategorii srednevekovoe kulture* (trad. Lossak, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, pp. 156–157).

14. „Si enim huius vocabuli significatione largius utimur... non tantum rerum gestarum narrationem, sed illam primam significationem (didicimus)" / Dacă folosim sensul larg al acestui cuvînt... (aflăm) nu atît desfășurarea propriu-zisă a faptelor, cît sensul lui originar /: Hugo de St. Victor, *Didascalion* 1.VI.3, Migne, *PL* 176:801 (cf. *id.*, *De scripturis* 3, Migne, *PL* 175:12A; *De sacramentis* prol., c.4, Migne, *PL* 176:185); Ioannes de Salisbury, *Polycraticus* 8.12, ed. Webb, 2:144; Lubac, *Exégèse médiévale* 2:425, 428 n. 6, 474. „Historialiter facta sunt, et intellectualiter Ecclesiae mysteria per haec designantur." / Aceste fapte sunt istorice, dar sunt interpretate spiritual prin misterele Bisericii. / (Isidor din Sevilla, *De ordo creaturarum*, Migne, *PL* 83:939–940) este o formulă recurentă. Chiar Campanella, în secolul al XVI-lea, a mai putut spune despre scrierea istoriei: „dicitur simplex, hoc est « pura », quoniam non habet sensum alium, nisi quem verba primo exprimunt, et in hoc differt a parabola... Solius tamen sacrae historiae est alios sensus admittere mysticos" / este numită simplă, adică „pură", neavînd alt sens în afara celui exprimat inițial în cuvinte, și prin aceasta se deosebește de parabolă... Numai istoria sacră admite alte sensuri mistice /: *Rationalis philosophiae* pct. 5 c.1 (istoriografie), în *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, ed. Firpo, 1:1226.

15. Adevărul ca „proprium" sau „officium": *Cnutonis regis gesta... auctore monacho sancti Bertini*, ed. Pertz, p. 1; Otto de Freising, *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, ed. Hofmeister, p. 5; cf. M. Schulz, *Die Lehre von der historischen Methode bei den Geschichtsschreibern des Mittelalters*, pp. 5 ș. urm.; Simon, „Untersuchungen zur Topik

der Widmungsbriefe mittelalterlicher Geschichtsschreibung bis zum Ende des 12ten Jahrhunderts", pp. 52 ș. urm. Dragostea de adevăr înseamnă nepartizanat, de ex. *Gesta abbatum Trudonensium*, ed. Köpke, p. 250. Istoricul se află între Scylla și Charybda: Guilelmus din Tyr, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, p. 1. Regino din Prüm renunță la obligația actuală a istoricului de a înregistra ce a văzut și lasă istoria contemporană pe seama urmașilor: Regino, *Chronica*, ed. Knopf, p. 1.

16. Isidor din Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri XX* 1.41.1, ed. Lindsay. Pentru sursă, v. M. Schulz, *Historischen Methode*, p. 20 n. 2; Keuck, „Historia: Geschichte des Wortes und seine Bedeutung", pp. 12 ș. urm. Isidor merge pînă la negarea istoriei acolo unde nu există înregistrări: *Etym.* 5.39 („Helius Pertinax: ann. 1 nihil habet historia" / Helius Pertinax: în primul an de istorie nu se consemnează nimic). Isidor ignoră semnificația grecească originară a istoriei — cercetare și analiză (spre deosebire de simpla logografie, de ex. Herodot, 2.45): cf. Cochrane, *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, pp. 458 ș. urm.

17. Isidor, *Etym.* 1.41.2: „haec disciplina ad Grammaticam pertinet, quia quidquid dignum memoria est litteris mandatur" / această disciplină ține de Gramatică, fiindcă orice [lucru] demn de a fi pomenit este încredințat scrisului /. Pasaje similare în M. Schulz, *Historischen Methode*, p. 66. „Timpurile istorice" sunt acelea care oferă continuitate înregistrării istorice. La Varro, „timpurile istorice" (*supra* n. 11) aveau această conotație.

18. Isidor, *Etym.* 1.44.1 (anale). În secolul al XI-lea, Lampert din Hersfeld mai pretindea că scrie doar „anale". Flavius Iosephus a dedus odată superioritatea istoriografiei orientale (iudaică, caldeeană și egipteană) asupra celei grecești din faptul că, în timp ce înregistrările primeia sunt scrise fără întrerupere și păstrate de preoți — el însuși era preot! —, în arhivele templelor, grecii își rescriu istoria în fiecare generație: Flavius Iosephus, *De Iudaeorum vetustate sive contra Apionem* 1.6–7, în *Opera*, ed. Niese, 5:7; 1.4, p. 6; ar putea fi o aluzie la Platon, *Timaios* 21e–25d. Cf. Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte*, p. 108.

19. Ioannes de Salisbury, *Historia pontificalis* prefață, ed. Chibnall, pp. 1–2: „Lucas... nascentis ecclesie texit infantiam; cui succedens... Eusebius Caesariensis... Cassiodorus quoque... sicut previos in cronocis descriptionibus habuit sic illustres viros huius studii reliquit successores. Versantur in hoc Orosius, Ysidorus, et Beda, et alii... etatis quoque nostre quam plurimi sapientes" / Luca... a redat copilăria Bisericii după nașterea ei; Urmașul lui... Eusebiu de Cezareea... chiar Casidor... așa cum cronicile consemnează precursori, această îndeletnicire și-a avut urmași iluștri. Printre ei: Orosius, Isidor, Beda și alții... mai toți înțelepții epocii noastre /; el numește cronica lui Hugo de St. Victor. „Secutus est enim Sigebertus Gemblacensis monachus." / A urmat monahul Sigebert din Gembloux. / Istoria lui este o *continuatio* a istoriei lui Sigebert. Cf. Lampert din Hersfeld, *Annales*, ed. Holder-Egger, p. 304. V. *supra* n. 18 și Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 74–76, pentru imaginile populare ale lanțurilor de mărturii începînd cu facerea lumii.

20. Philipp Melanchthon, *Chronicon Carionis*, în *Opera omnia*, ed. Bretschneider, 12:714. Cf. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, p. 131 n. 29. În acest sens trebuie înțeleasă aserțiunea lui Ambrozie de Milano conform căreia Moise a fost într-un fel martor ocular la facerea lumii: *Hexaemeron* 1.7, ed. Schenkel, p. 6. O veche temă apologetică a literaturii creștine este comparația dintre tradiția biblică, neîntreruptă de la începuturile lumii și demnă de încredere, și relatările istorice păgîne fragmentare, care, cu cît sunt mai depărtate în timp, cu atît sunt mai mitice: Teofil din Antiohia, *Ad Autolycum* 3.6, ed. Otto, p. 8; Tertulian, *De pallio* 2, pp. 734–736; Ieronim, *Chron. Euseb.* prefață, ed. R. Helms, GCS 24 (1913), pp. 7–8; Orosius, *Historiarum adversus paganos libri VII*, ed. Zangmeister, pp. 3–9; Frechulf din Lisieux, *Chronicon*,

Migne, *PL* 106:919; Frutolf din Michelsberg, *Chronicon*, ed. Waitz, p. 34. Cf. Von den Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, p. 137.

21. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. Glockner, pp. 97–98. Contra acestei identificări (fără a-l menționa aici pe Hegel), v. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 396: „So ist denn auch die Herrschaft eines differenzierten historischen Interesses... an sich noch kein Beweis für die eigentliche Geschichtlichkeit einer « Zeit »... unhistorische Zeitalter sind als solche nicht auch schon ungeschichtlich." / Astfel, existența unui interes diferențiat pentru istorie nu este în sine o dovadă pentru felul în care este relatat „timpul"... epocile anistorice ca atare nu sunt neapărat demne de a fi relatate. / La pp. 405 ș. urm., deosebirea dintre modul lui de a înțelege temporalitatea și cel al lui Hegel este pusă pe seama diferenței noțiunii de *timp*.

22. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, pp. 176–207, în special 183 ș. urm.; Reill, „History and Hermeneutics in the *Aufklärung*: The Thought of Johann Christoph Gatterer", pp. 24–51; Reill, The German Enlightenment and the Rise of Historicism, pp. 125 ș. urm. (Gesichtskreis / orizont).

23. Gossman, *Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment*, pp. 111–112 (citat din Lévesque de la Revalière, Mabillon).

24. Vico, *SN* § 32: „Convenevolmente a tali tre sorte di natura e governi, si parlarono tre specie de lingue..." / Potrivit acestor trei feluri de naturi și de guvernări, s-au vorbit trei feluri de limbi... [p. 132]*; § 311, p. 112 („tra loro conformi" / asemănătoare între ele [p. 205]*); § 348, p. 125 („necessaria convenevolezza delle medisme umane cose" / corelația necesară care există între toate lucrurile omenești [p. 217]*).

25. *SN* § 979: moda timpului; despre termenul medieval *qualitas temporum*, v. de ex. Hildebertus Cenomanensis, *Sermo in Septuagesima*, Migne, *PL* 177:1073; sau *ratio temporum* (în sens incalculabil): Beda, *Super acta apostolorum*, Migne, *PL* 92:953. Despre folosirea acestui termen în tradiția juridică, v. excelentul articol al lui Kelley „Klio and the Lawyers", pp. 24–49.

26. Vico, *SN* § 142: „Il senso commune e un giudizio senz'alcuna riflessione, communamente sentito da tutto un ordine, da tutto un populo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano." / Simțul comun este o judecată fără reflecție, și există în mod obișnuit la o întreagă categorie, un întreg popor, o întreagă națiune și la întreg neamul omenesc [p. 175]*. / Cf. *supra* IV.F.4 (comparație cu *asabiya* lui Ibn Khaldūn și cu *totaler Ideologiebegriff* a lui Mannheim, modificările în semnificația „simțului comun"). Despre istoria *topos*-ului celor trei vîrste, v. Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 129–132 nn. 27–29 ș. *passim.*; cf. și *supra* n. 11 și *infra* n. 150.

27. Vico *SN* § 122; v. *supra* IV.F.3.

28. „De rebus antiquissimis secundum sui temporis conditionem notiones forment." / Pentru lucrurile [petrecute] demult, să formuleze noțiunile potrivit condițiilor din epocă. / Budde, *Historia ecclesiastica* prefață; citat de Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, p. 463. Nu a fost încă scrisă o istorie a noțiunii de anacronism.

29. Fleury, *Les Mœurs des Israëlites*, p. 8.

30. R. Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, trad. Arnold, pp. 276–278. Din masiva operă filologică a Antichității, Evul Mediu a moștenit doar principiile teoretice generale despre *accessus ad auctores*,

---

* Traducerea citatelor din *SN* a fost preluată din Giambattista Vico, *Știința nouă: Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor, precedată de Autobiografie.* Studiu introductiv, traducere și indici de Nina Façon. Note de Fausto Nicolini și Nina Façon. Editura Univers, București, 1972 (*n.ed.*).

printre care se numără și recomandarea de a se acorda atenție timpului și împrejurărilor: Wolters, *Artes liberales: Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters*, ed. Koch, pp. 66 ș. urm.

31. *Supra* III.n.29. Exegeza biblică păgînă a fost adesea punctul de pornire al unor strădanii critice ulterioare — musulmane, iudaice de la începuturile timpurilor moderne.

32. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance*, pp. 19–50, în special 38.

33. *Id.*, „Klio and the Lawyers", *supra* n. 25. Kelley ne atrage atenția asupra rădăcinilor gîndirii istorice moderne în textele juridice medievale: așa cum sper să arăt, exegeza biblică și diverse alte ocazii în care apare ideea acomodării nu sunt mai puțin semnificative.

34. Despre originile noii hermeneutici juridice, v. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse*, pp. 11 ș. urm., 113; Kelley, *Foundations*, pp. 106–112; Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, în special pp. 48–58 (Hotman).

35. Pocock, *The Ancient Constitution and Feudal Law*, în special cap. 1.

36. Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung* 1:575–617 și nn. 263–280. Despre afinitățile sofiste ale lui Tucidide, v. Jaeger, *Paideia* 1:479–513, în special 483–485. Cochrane, *Christianity*, pp. 469–474, subliniază apropierea de Hippokrates. Despre „natură" vs. „convenție" sau forță brută, v. *infra* V.C.2.

37. Bentley, *Humanists and the Holy Writ*, pp. 294–314; Spinoza: *supra* IV.B.3.

38. Montaigne, *Essais* 2.2. (2:222); Auerbach, *Mimesis: Dargestelte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, pp. 271–275. Pentru noțiunea de *vera narratio* la Vico, v. Mali, „Harehabilitatsia shel hamythos: Vico vehamada hahadash shel hatarbut" [Reabilitarea mitului: Noua știință a culturii la Giambattista Vico], pp. 68–101.

39. De ex. Toma d'Aquino, *Summa theol.* 1–2 q.98 a.3: „secundum opinionem populi loquitur Scriptura" / Scriptura vorbește după credința poporului /; Oresme, *Le Livre du ciel* 2.25, p. 530: „L'en diroit que elle se conforme en c'est partie à la manier de commun parler." / S-ar putea spune că în această privință se conformează vorbirii comune. /

40. *Entsiklopedya talmudit* [Enciclopedia talmudică] 8, *s.v.* „dibra tora". Lauterbach, „The Saducees and Pharisees", în *Rabbinic Essays*, pp. 31 ș. urm. n.11, credea în originea saducheeană a formulei; dar tot el atrăgea atenția asupra faptului că saducheii posedau în domeniu tradiții orale proprii contrare imaginii lor tanainice deformate. Originea pozițiilor adverse ale lui Yishmael și Akiba trebuie căutată mai degrabă în tradițiile anterioare ale lui Hillel și Shamai — indiferent dacă încercăm sau nu să deducem legea orală din cea scrisă. În sprijinul acestei sugestii se poate invoca și o expresie analoagă inversată: se spune că Hillel folosea principii hermeneutice chiar în cazul unor texte laice: *haya doresh leshon hedyot*.

41. Cf. A. Funkenstein, „Nachmanides' Typological Reading of History", pp. 35–59, în special 43–47; Dan și Talmage, *Studies in Jewish Mysticism*, pp. 129–150.

42. Abraham ibn Ezra, *Perush hatora*, ed. Weiser, 1:1 ș. urm. (text).

43. De ex. Gen. 1:26, *ibid.* 1:18: „'ve'ahar sheyada'nu shehatora dibra kilshon bne 'adam, ki hamedaber gam ken hashome'a" / și am aflat după aceea că Scripturile vorbesc limba oamenilor, iar oamenii care o vorbesc o și aud /.

44. *Ibid.* 1:13 (text). În cîteva din aspectele cele mai îndrăznețe, interpretarea lui Abaelard la Gen. 1 este uimitor de asemănătoare: Petrus Abaelard, *Expositio in Hexaemeron*, Migne, *PL* 178:733c (Cerul = aer și foc), 735a–b, 737b. Posibila legătură merită un studiu mai aprofundat, deși nu am reușit să descopăr corespondențe verbale.

45. Abraham ibn Ezra, *Perush hatora* 1:15.

46. Cf. *supra* nn. 43 (Ibn Ezra) și 39 (Oresme).

47. Galilei, *Opere* 5:281–288, 309–348; Drake, *Galileo*, pp. 224–229; Sambursky, „Three Aspects of the Historical Significance of Galileo", pp. 1–11; Westman, „The Copernicans and the Church", în *God and Nature: The Encounter of Christianity and Science*, ed. Lindberg și Westman; Wallace, *Galileo and His Sources*, pp. 291–295 și *supra* II.n.143.

48. Abraham ibn Ezra, *Perush hatora* 1:14.

49. *Ibid.* 1:18.

50. *Ibid.* 1:14.

51. Astfel, de ex., el acceptă interpretarea dată de Rashi pentru Gen. 1:1 (*bereshit*) ca un caz edificator, dar refuză să îl considere o regulă generală: pentru fiecare caz în parte, contextul este cel care ar trebui să decidă rezultatul.

52. Îndeosebi recunoașterea faptului că *sensus litteralis* poate include alegoria și metafora, dacă asta a fost *intentio auctoris*; și că înțelegerea spirituală nu este o interpretare a textului, ci mai degrabă a lucrurilor la care se referă textul. V. *supra* II.n.100.

53. Numele diferite date lui Dumnezeu folosite în prima și a doua relatare a creației au fost interpretate ca atribute diferite (dreptate vs. grație). S-ar putea menționa problema acelor „regi care au domnit în pământul Edomului înainte de a domni vreun rege peste fiii lui Israel" (Gen. 36:31)* — dacă este profeție, ar trebui formulată la trecut —, răspunsul fiind dat de rabinul Yitshale Hasefaradi în sensul că este vorba de o interpolare târzie: Abraham ibn Ezra, *Perush hatora*, deși menționează această soluție radicală, preferă să interpreteze „rege" referitor la Moise. Despre exegeza biblică păgînă, v. Anastos, „Porphyry's Attack on the Bible", în *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Kaplan*, ed. Wallach, pp. 421–450, și Rembaum, „The New Testament în Medieval Jewish Anti-Christian Polemics", pp. 17–61, și *supra* III.n.29.

54. Spinoza, *Tractatus* c.3, Van Vloten–Land, 2:123–125 (ed. Gebhardt, 7:45–47): „auxilium Dei externum" este lanțul cauzal care determină comportamentul efectiv al unui corp; „auxilium Dei internum" este legea care determină individualitatea, echilibrul intern al mișcării ($m \cdot v$) sau, la corpurile simple, legea inerției. La fel se întîmplă în cazul statelor: *auxilium externum* le determină destinul efectiv, *auxilium internum* — structura. Cf. și *infra* V.C.5.

55. *Ibid.*, pp. 152, 242, în special 248: „Nam, ut iam etiam monuimus, sicuti olim fides secundum captum et opiniones Prophetarum et vulgi illius temporis revelata scriptaque fuit, sic etiam iam unusquique tenetur eandem suis opinionibus accommodare, ut sic ipsam absque ulla mentis repugnantia sineque ulla haesitatione amplectatur." / Așa cum odinioară credința a fost revelată și consemnată după natura și judecata Profeților și poporului acelei vremi, tot astfel, cum am mai spus, fiecare om trebuie și acum să-și adapteze credința la propria judecată, pentru a o îmbrățișa fără șovăială și împotrivire. / Despre felul cum a folosit Spinoza principiul acomodării, v. și Hassinger, *Empirisch-rationaler Historismus: Seine Ausbildung in der Literatur Westeuropas von Guiccardini bis Saint-Evremond*, pp. 141–143; Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, p. 168. În *Etică*, termenul este folosit în sens aproape contrar — nevoia noastră de a ne adapta cursului naturii, care este indiferentă față de fericirea sau nefericirea noastră: *Ethica* 4, prop. 4, corolar; cf. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie: Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, p. 111 („natürliche Ethik als Theorie der Anpassung" / etica naturală ca teorie a acomodării). Cele două sensuri ale acomodării se reduc bineînțeles la unul.

---

* Biblia, ed. cit., p. 50 (*n.ed.*).

56. Spinoza, *Tractatus*, Van Vloten–Land, 2:174–175. Portretul lui Spinoza de „critic al religiei" este oarecum înșelător. În prefața la *Tractatus*, susține relativa valabilitate a conceptelor orientative care permit oamenilor să acționeze în vremuri normale: asemenea concepte sunt vagi, incomplete și nefilozofice, dar, spre deosebire de Descartes, Spinoza nu înlătură ideile neclare și nedistincte ca și cum acestea nu ar avea o bază în realitate (cf. *supra* II.F.1 și noțiunea de sine, *infra* V.C.5). Pentru țăran, calul este animal de muncă: cavalerul are altă reprezentare a calului. În orice societate dată, ideile religioase aparțin primei categorii. Doar în vremuri de tulburări sociale și prăbușire a normelor nu mai sunt valabile explicațiile tradiționale; iar oamenii se refugiază în pseudoadevăruri și „superstiții", în timp ce legiuitorii profită de ocazie și impun tirania. Atitudinea lui Spinoza față de conceptele orientative nefilozofice curente este similară în multe privințe recentei explicații antropologice date „simțului comun ca sistem cultural": Geertz, *Local Knowledge*, pp. 73–93.

57. Spinoza, *Ethica*, p. 11, prop. 7, Van Vloten–Land, 1:77 (*supra* II.n.6). Nevoia de context a fost extinsă de Leibniz la una de sistem, *Commentariuncula de iudice controversarium seu trutina rationis et norma textes*, *SB* 1:548–559.

58. A ajuns totuși să fie aprig dezbătut în cercurile teologice protestante, mai ales din Olanda, în secolele XVII și XVIII. Cf. G. Horning în *Wörterbuch der Philosophie*, ed. Ritter și Gründer, *s.v.* Akkommodation. E remarcabil faptul că în acest articol istoria conceptului începe abia în secolul al XVII-lea.

59. De ex. Hildebertus Cenomonensis, *Tractatus theologicus* 2, Migne, *PL* 171:1073A; uneori *ratio temporum* este și ea folosită într-un sens similar, fără referire la calcul; de ex. Beda, *Super acta apostolorum*, Migne, *PL* 92:953; pentru paralele în literatura juridică, Kelley, „Klio and the Lawyers".

60. *Leviticus Rabba* 22.6 (ed. Margulies). Despre aceasta ș. urm., v. Funkenstein, „Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism", pp. 81–103; Benin, „The 'Cunning of God' and Divine Accommodation", pp. 179–191, în special 183; *id.*, „Thou Shalt Have no Other God Before Me: Sacrifice in Jewish and Christian Thought".

61. Începînd cu Iustin Martirul; Benin, „Sacrifice", pp. 10 ș. urm.

62. Teodoret de Cyr, *Quaestiones in Octateuchum, in Leviticum*, Migne, *PG* 80:300; cf. *In Isaia* 1.2, *PG* 81:226; *Graecorum affectionum curatio* 7 (De sacrificiis), *PG* 83:991 ș. urm., în special 995 ș. urm. Pentru alte corespondențe cu textele iudaice *Midraș*, v. Funkenstein, „Gesetz und Geschichte: Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin", pp. 147–178, în special 165 și n. 71.

63. *Supra* IV.C.5 (Spencer), E.2 (Manethon).

64. Augustin, *Epistulae* 138.1.5., ed. Goldbacher, p. 130: „aptum fuit primis temporibus sacrificium, quod praeceperat deus, nunc vero non ita est, aliud enim praecepit, quod huic tempori aptum esset, qui multo magis quam homo novit, quid cuique tempori accommodate adhibeatur, quid quanto imperiat, addat, detrahat, augeat minuative immutabilis mutabilium sicut creator ita moderator, donec universi saeculi pulchritudo, cuius particulae sunt, quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen... excurrat." / sacrificiul s-a făcut potrivit vremurilor dintîi fiindcă o cerea Dumnezeu, însă acum nu mai este așa, căci [el] cere altceva, [ceva] care să fie potrivit cu această vreme. El știe mult mai bine decît omul ce să acorde cu măsură fiecărei vremi, ce și în ce măsură să poruncească, să adauge, să elimine și să sporească mărunțind, fiind moderatorul nemișcat al [lucrurilor] mișcătoare pînă în momentul în care frumusețea întregului timp — ale cărui mici părți sunt potrivite cu fiece epocă a lui — dă naștere, ca să zic așa, unui mare poem. / Cf. și Augustin, *Adversus Judaeos* 3.4, Migne, *PL* 42:53: „ut rerum signa suis quaeque temporibus conveniant" / pentru ca semnele lucrurilor să corespundă, fiecare, timpului /.

Contra Faustum 6.7, Migne, *PL* 42:417; Lubac, *Éxégèse* 2.1, p. 347 n. 7. Despre motivul istoriei ca melodie armonioasă, cf. Augustin, *DcD* 11, CCSL 30.1, pp. 537–538; *Contra Secundinum Manichaeum* 15, Migne, *PL* 42:577. Augustin menționează în acest context *Is. Sir.* 33:14 (*DcD, ibid.*); alte surse posibile: Marrou, „Das Janusantlitz der historischen Zeit bei Augustin", în *Zum Augustin — Gespräch der Gegenwart*, ed. Andresen, p. 379. Utilizări ulterioare: de ex. Bonaventura, *Breviloquium*, în *Opera omnia*, ed. Quaracchi, 5:204; Lassaux, *Philosophie der Geschichte*, ed. Thurner, pp. 65–66 și *infra* n. 66.

65. *Supra* III.B.1 și III.n.28.

66. Augustin, *De diversis quaestionibus* 44, Migne, *PL* 40:28: „Quia omne pulchrum a summa pulchritudine est... temporalis autem pulchritudo rebus decedentibus succedentibusque peragitur. Habet autem decorum suum in singulis quibusque hominibus singula quaeque aetas... Sicut ergo absurdus est, qui iuvenilem tantum aetatem vellet esse in homine temporibus subdito... sic absurdus est qui in ipso universo genere humano unam aetatem desiderat." / Fiindcă tot ce e frumos vine dintr-o frumusețe supremă... însă frumusețea temporală se desfășoară în succesiunea și evoluția lucrurilor. La fiecare om, fiecare vîrstă își are farmecul ei... După cum e absurd cel care ar voi pentru omul supus timpului numai vîrsta tinereții... la fel de absurd e cel care dorește pentru întreg neamul omenesc o singură vîrstă. / Despre ecuația: vîrstele lumii = vîrstele omului = zilele creației, v. Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 38–40, și *supra* IV.D.3. Despre implicarea frumuseții: *De vera religione* 21.41(113), p. 213; Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word 'Stimmung'*, pp. 28 ș. urm.

67. *Glossa ordinaria*, Migne, *PL* 113:344–345: „lex ergo, quasi paedagogos eorum, praecipit Deo sacrificare (Exod. 32), ut in hoc occupati abstinerent se a sacrificio idolatriae. Talia tamen sanctivit sacrificia, quibus mysteria significantur futura." / așadar, legea prin care un învățător de-al lor cere jertfe aduse lui Dumnezeu (Exod 32)*, pentru ca, ocupați cu aceasta, să nu se dedea la sacrificii idolatre. A consfințit totuși sacrificiile prin care sunt desemnate viitoarele mistere. / Despre o tradiție diferită, negativă, de evaluare a sacrificiilor, v. *Glossa ord.*, Lev., prefață, Migne, *PL* 113:295–297; cf. de ex. Hysechius, în Lev. 1, Migne, *PG* 93:792, 1002 ș. urm. (la Lev. 17:7).

68. „Omnipotens et patiens creator facturae suae volens undecunque consulere, quia vero propter fragilitatem carnalium omnes consuetudines pariter tolli non posse sciebat": Walahfrid Strabo, *Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*, ed. Boretius și Krause, p. 476.

69. *Supra* IV.C.4 și *infra* n. 110; *supra* IV.D.4 și *infra* nn. 204–206.

70. „Oportuit enim ut et illa quae finienda erant nequaquam subito vel precipitanter, sed paulatim et quasi cum quadam reverentia dimitterentur, ut ostenderentur bona fuisse tempore suo. Et similiter quae incipienda erant non subito in auctoritatem assumerentur, sed cum mora et gravitate incoharentur, ne velut aliena et praeter rem alinde inducta subito putarentur" / Într-adevăr, a fost necesar ca cele care trebuiau încheiate să nu fie îndepărtate brusc sau precipitat, ci puțin cîte puțin și cu oarecare respect, ca să se arate că au fost bune la timpul lor. În mod similar, era nevoie ca și cele ce trebuiau începute să fie adaptate și legiferate, dar tot nu brusc, ci încet și grav, ca nu cumva să fie socotite străine, aduse pe neașteptate de altundeva, fără să se potrivească /: Hugo de St. Victor, *De sacramentis Christianae fidis* 2.6.4, Migne, *PL* 176:450a. Hugo pledează în favoarea înțelepciunii unui „timp intermediar" în care se suprapun mai multe sisteme de legi. Despre această idee în gîndirea scolastică timpurie, v. Gössman, *Metaphysik und Weilsgeschichte: Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales)*, pp. 280–281.

---

* V. Biblia, ed. cit., p. 101–102 (*n.ed.*).

71. Expresia „Bonum in suo tempore" era considerată de Grundmann (*Studien zu Joachim von Floris*, pp. 99–100) caracteristică deosebirii dintre Ioachim și tradiția catolică (acceptînd totuși că poate fi mai veche). Hugo o folosește pretutindeni (cf. și *De vanitate mundi*, Migne, *PL* 176:740c). Cît despre posibilele surse în exegeza iudaică, v. Funkenstein, *Heilsplan*, p. 165, n. 5 (Rashi la Gen. 6:9).

72. „Noluerunt... ipsi Iudaei mutari cum temporae": Ioachim din Fiore, *Super quattuor Evangeliarum*, în Lubac, *Exégèse* 2.1, p. 144 n. 2. Cam în același timp, cum am încercat să arăt în altă parte, în Occident a apărut o formă complet nouă de polemică antiiudaică, susținînd că totuși s-au schimbat; că au adoptat o nouă lege, făurită de om, dar pretind a se conforma în continuare literei Vechiului Testament; că, într-un fel, sunt eretici chiar din punctul de vedere al iudaismului autentic (așa cum îl înțelegea Biserica). Campania împotriva scrierilor iudaice postbiblice s-a bazat pe această nouă propagandă. V. lucrarea mea „Changes in the Patterns of Anti-Jewish Polemics in the 12th Century", pp. 125–145, și J. Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, pp. 51 ș. urm., 129 ș. urm., (care contribuie la evaluarea naturii schimbării). Cf. *infra* n. 121.

73. Abaelard, *Dialogus inter Philosophum Judaeum et Christianum*, Migne, *PL* 178:1614: „Quid enim? mirabile est, cum per seriem et temporum successionem humana in cunctis rebus creatis intelligentia crescat, in fide, cuius errori summum periculum imminet, nullus est profectus?" / Cum adică? Oare nu e de mirare că, deși inteligența umană, alături de toate lucrurile create, sporește în seria și succesiunea timpului, în credința pe care o amenință cea mai mare primejdie de a greși nu există totuși progres? / Cf. Alanus ab Insulis, *Contra haereticos* 3.2, Migne, *PL* 210:402c.

74. Augustin, *De vera religione* 25.128, pp. 216 ș. urm.; Tajo, *Sententiae* 2.12, Migne, *PL* 80:794b; Odo din Cluny, *Collationum libri tres* 1.25, Migne, *PL* 133:536: „De signis vero illud sciendum, quia iuxta scripturam: « unicuique rei tempus suum est sub caelo » (Eccl. 3:17). Unde sancta Ecclesia signis ad corroborandum suorum fidem in primordiis suis indiguit. Nunc vero constante iamdudum fidei statu signa ad modum non requirit." / Iar despre semne, trebuie să se știe ce stă scris în Scriptură: „căci este vreme pentru orice punere la cale și pentru orice faptă" (Ecl. 3:17)*. De aceea, sfînta Biserică a avut la început nevoie de semne spre a întări credința supușilor. Dar acum, avînd desigur o poziție stabilă față de credință, nu mai are nevoie de semne. / Erezii: cf. Grundmann, „Oportet et haereses esse: Das Probleme der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese", pp. 129–164.

75. Despre „quaestio scholastica de fide antiquorum et modernorum" / problema scolastică a credinței anticilor și modernilor / — și anume „an secundum incrementa temporum mutata sit fides" / dacă s-a schimbat credința o dată cu trecerea timpului / (de ex. Hugo de St. Victor, *De sacramentis* 1.10.6, Migne, *PL* 176:355 ș. urm.), v. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* 2:276 ș. urm.; Grundmann, *Studien*, pp. 123–124; Beumer, „Der teoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschritts", pp. 209 ș. urm., 220 ș. urm.; Lubac, *Éxégèse* 2.1, p. 256.

76. *Supra* n. 70.

77. Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 52–53, p. 167 n. 12; A. Funkenstein și J. Miethke, „Hugo von St. Viktor"; Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor*, pp. 54–55.

78. Petrus Alfunsi, *Dialogi* 5, Migne, *PL* 157:667b; despre polemicile lui, v. lucrarea mea „Changes in Patterns", pp. 133–137. Cf. Vives, *De veritate fidei Christianae* 4.12, *Opera omnia* 8:402.

---

* Biblia, ed. cit., p. 666 (*n.ed.*).

79. De-acum încolo *MN*; ed. Kafiḥ, *Dalalat el Hairin*; trad. Pines, *The Guide of the Perplexed* [Călăuza șovăielnicilor]. Remarcile următoare despre Maimonide sunt o versiune modificată a articolelor mele din *Miscellanea medievalia* și *Viator*. V. și Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides* (*Mishne Tora*), pp. 380–406, 430 ș. urm., 450–459, 473 ș. urm.

80. *Midraș* a dat nume disciplinei (*ta'ame hamitsvot*, de ex. *Numeri Rabba* 16.1:149a) și unele paradigme (junca roșie). Cf. Heinemann, *Ta'ame hamitsvot be-safrut Yisrael* 1.22–35; Urbach, *Hazal*, pp. 320–347.

81. Chiar în domeniul îndatoririlor care revin păgînilor (*sheba mitzvot bne Noah*), Maimonide susține că înțelegerea caracterului lor rațional (*hekhra hada'at*) nu este suficientă pentru a le caracteriza supunerea, pentru a deveni „drepți între popoare", ci doar îndeplinirea acestor porunci, întrucît ele reprezintă voința lui Dumnezeu (*Hilchot Melachim* 8.11). V. și Levinger, *Darche hamachshava hahilchatit shel harambam* [Tehnici de codificare la Maimonide], în special pp. 37 ș. urm.; J. Faur, „The Basis for the Authority of the Law According to Maimonides", *Tarbiz* 38.1(1969):43 ș. urm. (ebr.)

82. *MN* 3.26 (trad. Pines, p. 509): „aceasta se aseamănă cu natura posibilului, căci este sigur că una dintre posibilități se va realiza...", altfel spus, care necesită actualizarea unuia dintre posibile într-un substrat material. Cf. *MN* 2.25 ș. nn. urm.

83. Maimonide nu afirmă acest lucru în mod explicit, dar rezultă limpede din discuția despre particularizarea preceptelor și a fenomenelor naturii. Teoriei maimonideene despre natură și, în particular, doctrinei despre contingență nu li s-a acordat atenția cuvenită, dar v. Julius Guttmann, „Das Problem der Kontingenz in der Philosophie des Maimonides", pp. 406 ș. urm. Cf. Twersky, *Introduction*, pp. 397–398.

84. *MN* 2.19 (trad. Pines, pp. 302–314). Despre exemple similare în *Kalam*, v. Davidson, „Arguments from the Concept of Particularization", pp. 299 ș. urm., în special 311 ș. urm., 313 n. 50 (Maimonide). Despre conceptul aristotelic de contingență (de ex. *De generatione animalium* Δ3.778b, pp. 16–18); cf. Hintikka, *Time and Necessity*, pp. 27–40, 93–113, 147–175.

85. *MN* 2.19 discută *eșecul* lui Aristotel în justificarea particularizării corpurilor, atît terestre cît și cerești; eșecul este apoi convertit într-o maximă — și anume că materia nu poate fi niciodată „omnimodo determinatum", fiind, prin definiție, un principiu al potențialității (cf. 3.26, *supra* n. 82). Pentru înțelegerea acestui capitol, de primă importanță este distincția dintre necesitate și finalitate.

86. *Supra* III.B.2.

87. Niels Bohr, „Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics", în *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, ed. Schlipp, 1:199–241. Uneori „nedeterminarea" nu este o limită a înțelegerii noastre, ci o limită intrinsecă naturii înseși.

88. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, în *Werke*, ed. Weischedel, 4:552 (B.654 = A626): „Den Dingen der Welt ist diese zweckmässige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an, d.i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst durch so vielerei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordendes vernünftiges Prinzip... dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden." / Această rînduială este total străină lucrurilor lumii, alăturîndu-li-se numai întîmplător, adică natura diferitelor lucruri nu se putea armoniza de la sine, prin atîtea mijloace unificatoare, spre intenții ultime bine determinate, dacă ele nu ar fi fost... anume alese și concepute de un principiu rațional ordonator. /

89. *MN* 2.48 și *Ma'amar techiyat ha metim* 10, în *Iggrot haramban*, ed. Kafiḥ, pp. 98–101. Cuvintele „shekol ze taluy behiyuv hokhma seen anu yod'im ba me'uma, velo od ela she'anu hizharnu kevar ofen ha'hokhma bekhakh" / că toate acestea depind

de o înțelepciune pe care nu o avem, și nu numai de cele pe care le-am amintit /, a căror semnificație a fost eludată de traducător și editor, pot fi luate ca referință la „viclenia" divină, așadar la „finalitate" (mai curînd decît la necesitate). Cf. Twersky, *Introduction*, pp. 473 ș. urm.

90. Maimonide, *Ma'amar*, p. 98.

91. Maimonide, *MN* 3.26 (trad. Pines, p. 509; traducerea mea s-a făcut din ebraică).

92. *Supra* II.n.93.

93. Maimonide numește aceste practici și credințe „o oroare (*to'eba*) pentru natura umană (*'altaba 'alanasani*)" (*MN* 3.29), „contra naturii" (*MN* 3.37). Pe de altă parte, el descrie felul în care omenirea a alunecat treptat, adică aproape natural, într-o asemenea eroare universală (*Sefer hamada, hilchot avodat kohavim*).

94. *Supra* IV.A.1.

95. *MN* 3.32: „talattuf alalla wahakhmatah". Cf. *MN* 3.54, unde *talattuf* înseamnă „rațiune practică". Coranul îi atribuie lui Dumnezeu „viclenie": Goldzieher, *Vorlesungen über den Islam*, p. 23 (*kejd* și *makr*, „Kriegslist").

96. *Supra* IV.F.5.

97. *MN*, trad. Pines, introducere, pp. CXXIII–CXXIV.

98. H. Graetz, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*, pp. 85–86 și notă. În faimosul ei studiu, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Danger and Tabu*, pp. 41–57, Douglas se referă la teoria lui Maimonide despre *ta'ame hamitsvot* ca paradigmă a unei metodologii greșite (căutarea unor cauze exterioare pentru tabuuri). Ea acceptă breșa metodologică a lui Maimonide — deși aplicată poate unui obiect neadecvat — în încercarea de a reconstitui cadrul originar în care tabuurile aveau semnificație; acceptă că Maimonide *putea* comite erori la același nivel cu Robertson-Smith. Faptul că raționalismul extrem al lui Maimonide îi punea în umbră viziunea asupra polarității legilor tabuului reiese și mai limpede din incapacitatea lui de a explica de ce cărțile sacre „pîngăresc mîinile" (*metam'in et hayyadayim*). Însă asta nu trebuie să ne micșoreze prețuirea lucrării. Cît despre influenta teză semnată de Douglas, nu sunt competent să îi judec meritele. Am o singură întrebare concretă ce duce la o observație cu caracter mai general. Din legile iudaice lipsesc interdicțiile privind consumul legumelor; desigur, în orice taxonomie primitivă imaginabilă, unele plante vor rezista clasificării riguroase. S-ar putea răspunde că interdicțiile alimentare provin dintr-o mai veche societate nomadă, de crescători de vite; dar „țesutul și semănatul" practicate deodată (*sha'atnez rekil'ayim*) erau și ele prohibite, la fel cum era semănatul cu două feluri de animale. Teza suferă poate de exces de precizie. Neîndoielnic, tabuurile își au originea în opoziția dintre ordine și dezordine, loc cultivat și paragină (haos); interdicția aparține celui din urmă, nedomesticitului, dar nu e nevoie să *desfidă* încercările de clasificare. Nici măcar nu e necesar să se *încerce* totdeauna o clasificare. E suficient că se află în dezacord cu familiarul.

99. Qirquasani, *Kitab al Anwar* 1.44, ed. L. Nemoy.

100. *MN* 3.51; doar cîțiva nomazi de la marginile civilizației (turci ori africani) mai trec drept „oameni fără religie" (*mibene adam she'en lo emunat dat*). Aceasta este probabil sursa *'umot hagedurot bedorche hadatot* la Hameiri. Despre această sursă, v. Katz, *Ben yehudim legoyyim*, pp. 116–128.

101. S-ar părea că Maimonide subînțelege o structură oarecum similară pentru a explica reziduurile politeiste ale islamului. Aici, ca și la începuturile Israelului, cultele păgîne sunt *reinterpretate*: Maimonide, *Teshuvot harambam (Responsa)*, ed. Blau, 2:726–727. Cf. Lazarus-Yafe, „The Religious Problematics of Pilgrimage in Islam", pp. 222–223, 242–243. O întrebuințare diferită, dar explicită, a principiului acomodării pentru a explica originile islamului poate fi găsită în Petrus Alfunsi, *Dialogi* (*supra* n. 78); cf. 603a, 667b: „Quoniam in mundi exordio quasi silvestres erant adhuc homines et bestiales..." /

Fiindcă la începuturi, oamenii erau încă sălbatici și animalici într-o oarecare măsură... / (introducere treptată a legii divine).

102. *MT*, *Sefer hamada*, *hilkhot avodat kokhabim*, cap. 1, pp. 1–3.

103. Cf. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive: L'omniscienza di Dio*, cap. 1.

104. *Supra* IV.D.3.

105. *Sapientia Salomonis* 14:12–17, o interpretare euhemeristă.

106. *MN* 3.32. Plasînd rolul lui Moise deasupra rolului lui Avraam, Maimonide ar fi putut avea și intenția de a inversa scara istorică de valori a islamului, care îl așeza pe Avraam deasupra lui Moise.

107. *IT*, cap. 1, p. 21.

108. *IT*, *ibid.* Maimonide, spre deosebire de unii filozofi ai istoriei evrei și de majoritatea celor creștini, nu acorda o atenție prea mare rigurozității periodizării. Și nici nu îl interesa istoria ca atare. Cf. Baron, „The Historical Outlook of Maimonides", în *History and Jewish Historians*, pp. 109–163, în special 110–113.

109. Ben-Sasson, „Yihud'am yisrael le'daat bne hame'a hastem esre" [Spiritualitatea poporului evreu înainte de secolul al XII-lea], pp. 212–214.

110. Anselm de Havelberg, *Dialogi* 1.10, Migne, *PL* 188:1152 ș. urm. Cf. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, p. 64; Berges, „Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts", pp. 38 ș. urm., în special 52 (referire la Hegel, „List der Vernunft"); Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 60–67, în special 66; Chenu, *Nature, Man, and Society*, pp. 174–175.

111. Am explicat această clasificare în „Patterns of Christian–Jewish Polemics in the Middle Ages", p. 376.

112. *IT*, cap. 1, p. 30.

113. *HM*, cap. 12.4: „Înțelepții și profeții nu doresc zilele lui Mesia pentru a stăpîni întreaga lume, nici pentru a tiraniza neamurile, ori a fi proslăviți de toți oamenii, nici ca să mănînce, să bea și să petreacă — ci pentru a fi liberi pentru primirea torei și a înțelepciunii acesteia, ca să nu mai existe vreo tiranie care să-i tulbure." Cf. *Perush hamishnayot*, loc. cit. și *IT*, cap. 9, p. 2.

114. Cf. Grundmann, *Studien*, pp. 56–118.

115. Nahmanide, *Perush harambam al hatora*, ed. Ch. D. Chawel, la Lev. 1:9: „și maestrul a spus în *Călăuza șovăielnicilor* că temeiul poruncilor stă în faptul că egiptenii și caldeenii își adorau vitele... acestea sunt cuvintele lui; și a intrat în toate amănuntele, dar ele sunt lipsite de sens (*divre havay*)". Ramban vede în sacrificii acte magice teurgice; cf. Gottlieb, *Mehkarim besifrut hakabala*, pp. 93–95, și *infra* n. 203 (tipologii).

116. D.J. Silver, *Maimonides' Criticism and the Maimonides Controversy, 1180–1240* (Leiden, 1965), pp. 148 ș. urm., 157 ș. urm.; pentru analiza critică a cărții, v. Davidson, *Jewish Social Studies* 30.1 (1968):46–47. Era, bineînțeles, o parte din controversa despre *hagshama*.

117. Contra lui L. Strauss, v. remarcile mele din „Gesetz und Geschichte", pp. 147–178, 162 n. 60. Cum arăt acolo, Maimonide îl înfățișează pe Avraam pe culmile înțelepciunii; dacă există un progres relativ, acesta constă în atenuarea superstițiilor în mase. Despre o viziune similară a problemei „an secundum mutationes temporum mutata sit fides" / cînd schimbarea timpurilor a schimbat locul credinței / în orizontul creștin (Hugo de St. Victor), v. lucrarea mea *Heilsplan*, pp. 52–53.

118. Cf. Kisch, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*, pp. 18–26, despre originea aristotelică a cerinței de a întregi legea prin echitate (pentru acoperirea reziduului necesar de nedeterminare din orice legislație). Cunoștințele mele cu privire la sursele arabe nu

sunt suficiente pentru a urmări posibilele vehicule prin care Maimonide ar fi putut primi doctrina. Totuși legea iudaică dispune de constructe similare (*Lifnim mishurat hadin*).

119. Această interpretare îi aparține lui J. Levinger, „Al tora shebe'al pe behaguto shel harambam", pp. 282 ș. urm. Pentru o interpretare diferită, v. Twersky, *Introduction*, pp. 430–470.

120. Toma d'Aquino, *Summa theol.* I q.2 a.98.

121. Raymundus Martini, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* 3.12, pp. 809–810. J. Cohen (*supra* n. 71) mi-a acceptat aserțiunea conform căreia în polemica creștină a intervenit o schimbare radicală de structură, dar o datează numai cu începere din secolul al XIII-lea. El pretinde că Raymundus Martini a dezvoltat această anume viziune. Eu continui să susțin că acuzația conform căreia evreii au aderat la o *nova lex* a început să se cristalizeze în secolul al XII-lea și că Raymundus Martini a combinat două strategii: pe de o parte, afirmația că evreii și-au abrogat legea; pe de alta, că sursele lor postbiblice confirmă implicit mesianismul lui Isus. Iar mesianismul a fost o strategie utilizată pentru prima dată în secolul al XII-lea (Alanus ab Insulis). Cf. lucrarea mea „Patterns", pp. 141–143, și Merchavia, *Hatalmud bir'i hanatsrut* [Biserica și literatura talmudică și midrașică], pp. 214–217 (descoperirea *vaticinium Eliae* în Alanus ab Insulis îmi aparține).

122. *Guilelmi Aluerni episcopi... Opera* 1.2, p. 29b: „septem de causis ante legem, et etiam sub lege sacrificia huiusmodi sibi offeri voluit Deus, non solum propter consuetudinem idolatriae, ut quidam opinati sunt. Haec enim causa in Cain et Abel non locum habet." / deși șapte din cauze există dinainte de lege, chiar după lege Dumnezeu a voit să i se aducă asemenea jertfe, nu doar din obișnuința idolatriei, cum au crezut unii. Căci această cauză nu își află locul la Cain și Abel. / Cf. Jakob Guttmann, „Der Einfluss der Maimonideischen Philosophie auf das christliche Abendland", în *Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, ed. Guttmann, pp. 144–154. Nahmanide (Ramban) a ridicat aceeași obiecție.

123. Cf. lucrarea mea „Gesetz und Geschichte", pp. 170–173; despre sistematica lui Toma, v. M.-D. Chenu, „La Théologie de la loi ancienne selon S. Thomas", pp. 485 ș. urm. Nu trebuie să uităm că însuși textul biblic face distincție între *mitsvot*, *huqqim* și *mishpatim*.

124. Cf. *supra* II.C.3; IV.B.2.

125. Funkenstein, „Gesetz und Geschichte", pp. 169–170 (există acolo și o comparație cu Alexander din Hales și cu Guillaume d'Auvergne).

126. Uneori sprijinindu-se nemijlocit pe relatări clasice despre progresul culturii: cf. Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica* 3.10, în *Opera*, ed. Dimock, 5:149–150; Funkenstein, *Heilsplan*, p. 54: Natura sălbatică, independentă a irlandezilor, înclinația lor pentru extreme se datorează primitivismului, izolării de cultură și civilizație. Ei trăiesc „în mundo quodam altero" / într-o eventuală altă lume /.

127. *Supra* IV.A.3. Merită atenție alt exemplu de secularizare a principiului acomodării în Renaștere. Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, pp. 212 ș. urm., discută distincția lui Vasari între frumusețea absolută, proprietate a artei recente, și „admirabilul", frumusețea relativă care depinde de normele estetice și limitările cutărei sau cutărei perioade, de ex. arta și arhitectura medievală. Panofsky caută originile acestei perspective istoricizante în distincția scolastică dintre aserțiunea *per se* (*simpliciter*) și *secundum quid*. Mi se pare că doctrina lui Vasari datorează mult mai mult interpretării istorice date de Augustin distincției platoniciene dintre *aptum* și *pulchrum* (*supra* n. 64). Vasari ar fi putut s-o cunoască direct sau indirect.

128. John Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres* proleg., pp. 1–18. Cf. Julius Guttmann, „John Spencers Erklärung der biblischen Gesetze in

ihrer Beziehung zu Maimonides", în *Festskrift... David Simonsens*, pp. 258 ș. urm.; Ettinger, „Jews and Judaism as Seen by the English Deists of the Eighteenth Century", pp. 182 ș. urm.; Spencer, *De legibus* 2.1, pp. 645–649.

129. Spencer, *De legibus* proleg. 2, pp. 8–12 (p.10: Judaeos, Pontificos, Fanaticos).

130. *Ibid.*, p. 12: „Legum Mosaicarum rationes in apricum prolatae multum proderunt ad nonnulla *Fanaticorum* (uti vulgo audiunt) dogmata moresque redarguendos. Ex iis enim nonnulli, Judaeorum sabbatismos docent et 'αεργασίαν; alii, abstinentiam a sanguine et suffocato; sunt et alii, qui Dei (quos ipsi vocant) adversarios, veluti jure zelotarum, perdendi licentiam inferunt, et alia dogmata e mediis Judaeorum lacunis hausta." / Scoase la lumină, raționamentele legilor mozaice au influențat mult nenumăratele dogme ale *Fanaticilor* (cum sunt numiți în popor) precum și respingerea tradiției. Într-adevăr, dintre aceștia, mulți propăvăduiau sabaturile iudeilor și abținerea de la muncă; alții — abținerea de la sînge și ucidere; mai sunt și alții care își iau libertatea de a-i ucide pe adversarii lui Dumnezeu (cum îi numesc ei) după legea zeloților; și [există și] dogme scoase din miezul smîrcurilor iudee. / Asemeni lui Hobbes, Spencer vede rădăcinile anarhiei în sectarism.

131. *Ibid.* proleg. 4, pp. 15–16; 1.4, p. 48.

132. *Ibid. Dissertatio de Theocratia Judaica* 1.5, p. 223: „Tabernaculum institutum est, ut Summo regi, palatii et habitaculi regi loco, inserviret" / S-a ridicat un tabernacul spre a servi Preamăritului rege drept palat și domiciliu regal / (cf. Maimonide, *MN* 3 c.45). Cît despre templele păgîne, Spencer consideră că își au originea în venerarea eroilor (p. 828).

133. *Ibid.* 2.5, p. 280: „Gentes antiquae, natura vel traditione doctae, naturalia omnia, rudia licet et impolita, sanctiora et Diis suis gratiora, crediderunt." / Popoarele vechi, educate de natură și tradiție, credeau că toate [lucrurile] naturale, chiar cele aspre și grosolane, sunt mai sfinte și mai pe placul Zeilor. / Cf. și 2.6, pp. 281 ș. urm.

134. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 68 r. 47–p. 69 r. 73.

135. Eissfeldt, *Introduction*, pp. 140–143, 199–204; North, „Pentateuchal Criticism", în *The Old Testament and Modern Study*, ed. Rowley, p. 81.

136. Vaux, *Ancient Israel*, p. 83; Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts, kleine Schriften* 1:291–294.

137. *Supra* IV.A.1, C.3.

138. Cîntul (*ha'azinu*, Deut. 32:1–43) a fost uneori datat timpuriu — iar „poporul pervers", menit a-l pedepsi pe Israel pentru că l-a părăsit pe Dumnezeu, s-a identificat cu filistenii: Eissfeldt, *Introduction*, p. 227. El pare a fi mai curînd în consonanță cu teodiceea profetică descrisă mai sus, iar dimensiunea catastrofică a dezastrului prorocit se potrivește asirienilor. Pare a fi mai degrabă un poem didactic-narativ tîrziu, folosind în mod *deliberat* arhaisme, precum cîntul lui Moise din Exod (32:27, 37, 38). Elemente de literatură sapiențială au fost consemnate de Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, pp. 196–200. Rad sugerează ca la 32:8 să se citească *bene elohim* în loc de *bene Yisrael* (cu LXX și posibil IV Q); dar aceasta ar sugera un mit prea elaborat al punerii fiecărui popor (cu excepția lui Israel) sub tutela unui înger păzitor.

139. 4 Ezdra 4:27, ed. Violet, *Die Esraapokalypse*, 1: *Die Überlieferung*, pp. 37–38; II: *Die kritische Ausgabe*, p. 17, ed. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* 2:542–624. Despre „pesimismul" literaturii apocaliptice, cf. W. Bousset, *Die Religion des Judentums in Späthellenistischer Zeit*, ed. Gressmann, pp. 243 și urm; Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 11–15.

140. *Ethiopian Ennoch* 81:2, 93:2; *Jub.* 1:29 (Charles, *Apocrypha* 2:163 ș. urm.). D.R. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC–AD 100*, pp. 108–109. Imaginea midrașică, întrucîtva similară lui Dumnezeu, ca arhitect care „a conceput *Tora*

și a creat lumea" (*Genesis Rabba* 1:1) se referă la canonul dat, mai curînd decît la un plan *secret*. Despre pasivitatea văzută ca o caracteristică a mentalității apocaliptice, cf. Rössler, *Gesetz und Geschichte: Untersuchungen zur jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*, pp. 55 ș. urm.; Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, pp. 6, 107, 137. Cf. Dan. 2:45 și Benzen, *Daniel*, ed. Eissfeldt, p. 33. Potrivit unor texte, rugăciunea celui drept poate totuși grăbi sfîrșitul (*Eth. Ennoch* 47:35, 99:3 și Bousset, *Religion*, p. 248), iar la vremea sfîrșitului cel ales va duce „războiul copiilor luminii" împotriva „copiilor întunericului".

141. „Quoniam festinans festinat saeculum pertransire", 4 Ezdra 4:26, ed. Violet, *Überlieferung* 1:36.

142. *Slavic Ennoch* 65:7–8; *Eth. Ennoch* 91:17; cf. Bousset, *Religion*, p. 244.

143. Urbach, „When Did Prophecy Cease?", pp. 1–11; *id.*, *Hazal*, pp. 502–513.

144. Dan. 8:26, 12:4–10. Profeția (apocaliptică) trebuie pecetluită sau ascunsă pînă la vremea sfîrșitului; nici măcar profetul nu o înțelege. Cf. *Eth. Ennoch* 1:2, 108:1; *Ascensio Mosis* 1:16 ș. urm.; 4 Ezdra 4:14, 4:46, 14:6, ed. Violet. *Überlieferung* 1:28, 46, 406; *Ausgabe* 2:13, 21, 191; cf. Rössler, *Gesetz und Geschichte*, pp. 65 ș. urm.. Că la vremea sfîrșitului „mulți vor cerceta-o cu de-amănuntul și va crește știința" (Dan. *ibid.*)* a devenit un *topos* invariabil al interpretărilor eshatologice iudaice și creștine ale istoriei — mult timp după ce acestea au fost dezapocalipticizate; cf. Grigore cel Mare, *Homiliae in Ezechielem* 2.4.12, Migne, *PL* 76:980–981; Bernard de Clairvaux, *Ad Hugonem*, Migne, *PL* 182:1040; Abaelard, *Dialogus* 1.5, Migne, *PL* 188:1147; Abraham bar Hiyya, *Sefer megillat ha'megalle*, ed. Poznanski, p. 3.

145. Elliger, *Studien zum Habakuk — Kommentar vom Toten Meer*, pp. 150 ș. urm.; Cross, *The Ancient Library of Qumran*, pp. 111 ș. urm.; D.R. Russell, *The Method*, pp. 178–202. Termenul *peșer* este forma ebraică a aramaicului *pishra* și a mai vechiului cuvînt ebraic *ptr* (Gen. 41:12; Dan. 2:26). Biblia îl folosește în sensul de „vise cu tîlc". Faptul că Isus a venit „să tîlcuiască pildele din vechime" (κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς Mat. 13:35, cf. 13:10) este o metodă de *pesher* apocaliptic.

146. I *Qp Hab.* 8.1–13 (la Hab. 2: 1–3), ed. Heberman, *Megilot midbar Jehuda*, p. 45. Trebuie subliniat faptul că „secretele" nu sunt doar temporal-eshatologice, multe sunt uranian-cosmologice. Cf. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, pp. 47–72. Acest element a fost preluat de literatura *Hechalot* și textele înrudite.

147. Concepție des citată conform căreia imaginea greacă a istoriei era „ciclică", spre deosebire de cea biblic-iudaică sau biblic-apocaliptică care era „lineară" (Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Mith of Eternal Return*, trad. Trask, pp. 113 ș. urm., 125 ș. urm.) nu are nici o bază. Cu siguranță, tradiția apocaliptică nu exclude imaginea unei eterne reîntoarceri, uneori chiar face aluzie la ea, poate sub impactul tradițiilor iraniano-babiloniene. Nici tradiția biblică nu exclude (în principiu) asemenea imagini — ele se situează pur și simplu în afara orizontului discursului. *Unicitatea* evenimentelor istorice și a istoriei a devenit tematică numai în creștinism, cînd, împotrivindu-se teoriei lui Origene despre succesiunea lumilor, Augustin a susținut că Cristos a venit *o singură dată* pentru totdeauna.

148. Mat. 24.7; 2 Petru 3:10; 4 Ezdra 4:34 ș. urm.; cf. Norden, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen Idee*, pp. 44 (eshatologie păgînă); Scholem, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum", în *Judaica* 1:7 ș. urm., 19 ș. urm., 28 ș. urm.; Conzelmann, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lucas*, pp. 5 ș. urm., 80 ș. urm., în special 86, 92 (caracter subit). Cf. 1 *Clemens* 23:4, Migne, *PG* 1:259; 2 *Clemens* 11:2,

* Biblia, ed. cit., p. 964 (*n.ed.*).

Migne, *PG* 1:343 ș. urm.; É. Massaux, *Influence de l'Évangile de Saint Matthieu dans la littérature chrétienne avant Saint Irénée*, pp. 30–31; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, p. 111.

149. Gal. 3:23–25 (παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν), 3:19, 4:1 ș. urm.; Rom. 6:15 ș. urm., 7:1 ș. urm..

150. Despre originea triadei *ante legem, sub lege, sub gratia*, cf. *Babylonian Talmud, Sanhedrin* 99a; *Avoda Zara* 9a; *Seder Eliyahu Rabba*, ed. Friedmann, p. 6; cf. Strack și Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 3:826; 4:828; Bousset, *Religion*, p. 247 și n. 1; Hipler, *Die christliche Geschichtsauffassung*, pp. 10–11; Grundmann, *Studien*, pp. 88–89; Schmidt, „Aetates mundi, die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte", p. 299; Van der Pot, *Die Periodisierung der Geschiedenis: Ein Overzicht der Theorien*, pp. 43 ș. urm. De remarcat că tradiția iudaică situează adesea debutul „perioadei legii" în cel de-al 52-lea an de viață al lui Avraam, în timp ce tradiția creștină, la început nehotărîtă, se decide apoi asupra lui Moise pentru a pune în concordanță cele trei *tempora* cu cele șase *aetates*. Am descoperit (*Heilsplan*, p. 130 n. 28; „Patterns", pp. 141–142) primul exemplu în care acest pasaj talmudic din *Sanhedrin* a fost tradus în latină în încercarea de a se demonstra veridicitatea creștinismului pornind de la tradiția iudaică: Alanus ab Insulis, *De fide catholica contra haereticos* 3.10, Migne, *PL* 210:410 („In Sehale etiam loquitur Elias" etc.). Despre cariera acestui *vaticinium Eliae* în secolul al XVI-lea (Reuchlin, Bodin). Cf. Reuchlin, *Augenspiegel, Ratschlag* etc. p. 7b; Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem 5*, pp. 108 ș. urm., 120; Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, pp. 24 (și n. 45), 67–68. Versiunile secularizate s-au amestecat cu periodizările păgîne, atît în Antichitate, cît și în secolele XVI și XVII; cf. de ex. Bacon, *The Advancement of Learning, Works* 8.

151. Evr. 7:15 (εἰς ὁμοίοτητα Μελεχισεδέκ / după asemănarea lui Melchisedec*). S-a sugerat că epistola către evrei polemizează contra unei secte creștine apropiate de cea de la Qumran, care aștepta un Mesia din neamul preoțesc al lui Aaron; Yadin, „The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews", în *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, ed. Rabin și Yadin, p. 207. Pentru opinii diferite, cf. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, pp. 349–350 (în afara de aceasta, nu cunosc nici o tipologie *istorică* în lumea elenistică). Despre tipologii în general, cf. Auerbach, "*Figura*", *Scenes from the Drama of European Literature*, pp. 11–76.

152. Ca simbol autentic, o „figură" nu este o expresie lingvistică sau o metaforă literară, ci un fragment concret al realității — un eveniment o persoană, o instituție — care, referindu-se la altceva, își păstrează identitatea și nu se dizolvă în ceea ce reprezintă. Pentru unele definiții ale „simbolului", v. de ex. Wellek și Warren, *Theory of Literature*, pp. 188–190; Fletcher, *Allegory: The Theory of Symbolic Mode*, p. 17. Cred că o mare parte din incertitudinea care predomină distingerea simbolurilor de metafore se datorează inegalității genetice a termenilor. Extraordinara gamă de conotații ale „simbolului" — care inițial însemna pur și simplu semn — are origine destul de recentă, pe cînd o definiție clară a „metaforei" este la fel de veche ca poetica însăși.

153. Exodul a fost întotdeauna văzut ca prototip al mîntuirii: Is. 11:15–16; cf. Loewenstamm, *Masoret Jetsi'at mitsrayim behishtalsheluta*, pp. 16, 103. Autorul la 1 Regi 12:28 a elaborat o identitate tipologică negativă între sacrificiile aduse în Sinai Vițelului de Aur și cele din timpul lui Ieroboam; ambele generații au folosit exact aceeași formulă. S-a presupus că exilații întorși din Babilon au fost identificați cu ultima generație din deșert și prima care a cucerit ținutul pe vremea lui Iosua: Neemia 8:17; cf. Regi 23:21–22

---

* Biblia, ed. cit., p. 1364 (*n.ed.*).

(Iosua). Iar secta Manuscriselor de la Marea Moartă se vedea prefigurată în ultima generație rătăcitoare prin deșert (erau „exilații din deșert"); organizarea lor eshatologică trebuia să fie pe măsura triburilor, a familiilor și a taberelor: Wieder, „The Law Interpreter of the Sect of the Dead Sea Scrolls — the Second Moses", pp. 158 ș. urm., și Yadin, „Dead Sea Scrolls". Despre Midraș, cf. *Genesis Rabba* 40, ed. Albeck, p. 40; *Tanhuma, Leh-Leha* 10; *Vajehi* 10; Heinemann, *Darche ha'agada*, pp. 32–34. Însuși faptul că autorii creștini s-au folosit cu atîta vigoare de exegeza figurativă îi explică în parte atrofierea în omiletica și exegeza iudaică, dar cf. *infra* n. 203.

154. Iunilius Africanus, *Instituta regularia divinae legis* 22, Migne, *PL* 68: 34; Grundmann, *Studien*, p. 37; cf. Toma d'Aquino, *Summa theol.* 1. q.1 a.10.

155. Cu aceste cuvinte Origene (*Contra Celsum* 1.3, ed. Kötzschau, p. 58) a definit intențiile filozofiei creștine. Cf. Andersen, *Logos und Nomos*, pp. 69, 206. Este un răspuns la afirmația lui Celsus conform căreia barbarii au inventat teorii, dar grecii au fost mai abili în susținerea și utilizarea lor.

156. Eliade, *Eternal Return*, pp. 40 ș. urm., 117 (refuzul istoriei). Cf. Dixon, *Oceanic Mythology*, pp. 125 ș. urm.; G. van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion* (Paris, 1940), pp. 22 ș. urm.; Gelber-Talmon, „The Concept of Time in Primitive Mythos", pp. 201 (evrei), 260 (sumar în engleză). Despre concepțiile grecilor asupra istoriei, cf. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, pp. 456 ș. urm.; H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, pp. 41 ș. urm. Cf. și Spranger (*supra* n. 11).

157. Fragm. B.18 (Diels–Kranz); Kirk and Raven, *Presocratic Philosophers*, pp. 179–180; cf. Lovejoy și Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, p. 194.

158. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* 3:55–147. Despre impactul interpretării „convenționale" a legii la Tucidide, cf. *supra* n. 36.

159. Reinhardt, *Poseidonius*, pp. 392 ș. urm., în special 399 ș. urm.; *id.*, „Poseidonius über Ursprung und Entfaltung", în *Orient und Occident*, ed. Bergesträsser et al.; Pohlenz, *Die Stoa* 1:212 (1:79 ș. urm., 2:47 ș. urm.: teorii ciclice). Despre Varro, *De re rustica* 2.1.3 ș. urm.; cf. Lovejoy și Boas, *Primitivism*, pp. 368–369; Reinhardt, *Poseidonius*, pp. 402–404.

160. *Supra* III.n.22.

161. Lucrețiu, *De rerum natura* 5.826 ș. urm. (evoluția pămîntului), 925 ș. urm. (evoluția omenirii), 1454 (*paulatim* = treptat); cf. Farrington, *Greek Science*, pp. 245 ș. urm.; Lovejoy și Boas, *Primitivism*, pp. 222 ș. urm. (pp. 374–375: influența asupra lui Vitruviu, *De architectura* 2.1). Despre conceptul de „legi (evolutive) ale naturii", v. Reich (*supra* III.n.22), în special p. 121 (măsurabilitatea timpului). Democrit (potrivit lui Diodor din Sicilia, *Bibliotheka* 1.8, Diels, *Fragmente* 2 [Nachträge], p. XII rr. 13–18) distrusese imaginea unei *aurea aetas*. Cf. Vlastos, „On the Pre-History of Diodorus". Despre echilibrul dintre fericire și nefericire, v. Lucrețiu, *De rer. nat.* 5.989 ș. urm.

162. Cochrane, *Christianity*; Mazzarino, *Das Ende der antiken Welt*, trad. Joffé, pp. 18 ș. urm. (Polibiu). Climatul politic al celor din Antichitate — cu sau fără dinamica schimbării constituției — a fost preluat de o serie de autori din Renaștere, de ex. Bodin (Klempt, *Die Säkularisierung*, *supra* n. 150).

163. *Supra* n. 36.

164. Livius, *Ab urbe condita* 2.1 (ed. Conway și Walters).

165. Cicero, *De re publica* 2.3 (ed. Ziegler); K. Fromm, „Cicero's geschichtlicher Sinn", pp. 7 ș. urm. Lactanțiu pare să fi fost primul autor creștin care a adoptat (și reinterpretat imaginile organologice ale creșterii Romei, și anume comparația cu vîrstele individului: *De divinis institutionibus* 7.15, pp. 631–655; cf. W. Hartke, *Römische Kinderkaiser: Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, pp. 393 ș. urm. În viața lui Carus din *Historia Augusta* el vede replica păgînă dată lui Lucrețiu: Häussler, „Von Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs", pp. 313 ș. urm., în special 314 (Seneca,

Lactanțiu). Adaptări ulterioare: Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos libri VII*, 2.4, ed. Zangemeister, p. 91; Iordanes, *Romana et Getica*, ed. Mommsen, p. 3; Funkenstein, *Heilsplan*, p. 102 (Otto de Freising).

166. *Infra* n. 169.

167. *Infra* n. 177.

168. Harnack, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, pp. 30 ș. urm., 106 ș. urm.; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, pp. 201–207. Pentru argumentația mea, faptul că Marcion a fost sau nu gnostic contează prea puțin. Pentru Harnack, el a fost un erou care și-a devansat epoca: istoria creștinismului este istoria emancipării treptate de sub autoritatea Vechiului Testament.

169. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses* 4.63.2, ed. Harvey, 2:296 (*lex humani generis*); cf. și 2.33.2, 1:330 (în legătură cu doctrina recapitulării). El a fost numit, din motive întemeiate, „primul filozof creștin din istorie": Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit: Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes"*, p. 113; v. și Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 19–22.

170. Irineu, *Adv. haer.* 4.63.3, ed. Harvey, 2:297. Dumnezeu „este", în timp ce omul „devine": *Adv. haer.* 4.21.2, ed. Harvey, 2:175; cf. Slomkowski, *L'État primitif de l'homme dans la tradition de l'église avant St. Augustine*, pp. 53–54; Prümm, „Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenaeus Adversus Haereses", pp. 206 ș. urm.; A. Benoit, *Saint Irénée: Introduction à l'étude de la théologie*, p. 228; Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen: Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des Hl. Irenaeus von Lyons*, p. 125.

171. Omul, spre deosebire de Dumnezeu, nu poate fi ἀπ' ἀρχῆς τέλειος / autoritatea ultimă / (*Adv. haer.* 4.62; 38.2; 38.3), iar întrebarea: oare nu ar fi putut Dumnezeu să creeze omul perfect *ab initio*? este greșită (4.62.1, ed. Harvey, 2:292–293; cf. 4 Ezdra 5:43–44). Omenirea se desăvîrșește prin grație, nu prin natură (*ibid.*; cf. 4.7, ed. Harvey, 2:153–154: libertate). Prin urmare, mai întîi omul trebuie să-și urmeze natura (4.63.3). Dumnezeu ar fi putut fi luat ca exemplu de la început; omul a avut nevoie de timp pentru a-l urma și a i se adapta — el nu era decît un copil (4.63.2, cf. 1 Cor. 3:2). „Chipul *și* asemănarea lui Dumnezeu" nu este descrierea condiției primordiale a omului, ci mai degrabă a scopului său. *Chipul* este natura omului, iar *asemănarea* — scopul său în viitor (4.63.2, ed. Harvey, 2:296). Cf. Ladner, *Idea of Reform*, pp. 83 ș. urm. Irineu a preluat această viziune de la Teofil din Antiohia, care susținea că, în Paradis, Adam nu a fost perfect, ci doar perfectibil; evoluția lui trebuia ocrotită mai întîi de influențe din afară; omenirea și-a continuat mersul înainte chiar după Cădere. Teofil, *Ad Autolicum*, ed. Otto, pp. 124 ș. urm.; Loofs, *Theophilus von Antiochien "Adversus Marcionem" und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, p. 63 n. 3, p. 410 ș. *passim*; Kamlah, *Christentum*, pp. 112–114; Bengsch, *Heilsgeschichte*, pp. 189–191.

172. Woolcombe, „Biblical Origins and Patristic Developments of Typology", în *Essays on Typology*, pp. 39–75; J. Daniélou, „The New Testament and the Theology of History", pp. 25–34.

173. „Qualis igitur dispositio Filii Dei, talis et animalium forma; et qualis animalium forma talis et character Evangelii. Quadriformia autem animalia et quadriforme Evangelium et quadriformis dispositio Domini. Et propter hoc quattuor dat sunt testamenta humano generi; unum quidem ante cataclysmum sub Adam; secundum vero... sub Noe; tertium vero legislatio sub Moyse; quartum vero, quod renovat hominem et recapitulat in se omnia, quod est per Evangelium, elevans et pennigrans homines în caeleste regnum" / După cum este rînduiala Fiului lui Dumnezeu, tot astfel și felul viețuitoarelor; și după cum este felul viețuitoarelor, tot astfel și caracterul Evangheliilor. Patru sunt felurile

vieţuitoarelor, patru sunt Evangheliile şi de patru feluri [este] rînduiala lui Dumnezeu. Şi de aceea, patru testamente au fost lăsate neamului oamenilor: unul, înainte de Cădere, sub Adam; al doilea, desigur... sub Noe; al treilea, desigur, [sunt] legile, sub Moise; al patrulea, desigur, înnoieşte omul, luînd toate lucrurile asupră-şi, prin Evanghelie, înălţînd şi avîntînd oamenii către împărăţia cerului /: *Adv. haer.* 3.11.11, ed. Harvey, 2:50. Cf. 4.34.5, ed. Harvey, 2:216 (epoci). Viziunea asupra evoluţiei se apropie din nou de cea a lui Teofil (Loofs, *Theophilus*, p. 62).

174. *Adv. haer.* 4.11.2, ed. Harvey, 2:158 (cu referire la Iustin Martirul); 4.62: Διὰ τοῦτο καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἐπ' ἔσχαταον τῶν καιρῶν ἀνακεφαλαιωσάμενος εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ἦλθε πρὸς ἡμᾶς / De aceea a venit la noi Domnul, ca să ia totul asupră-şi în vecii vecilor /; Loofs, *Theophilus*, pp. 357 ş. urm.; E. Scharl, *Recapitulatio mundi: Der Rekapitulationsbegriff des Hl. Irenaeus und seine Abwendung auf die Körperwelt* (Freiburg, 1941); Bengsch, *Heilsgeschichte*, pp. 107, 120.

175. Tertulian, *Adversus Judaeos* 2.9, p. 1343; *De virginibus velandis* 1.4, pp. 1209, 1211. Evoluţia treptată a justiţiei: *De virg. vel.* 1.6; Otto, *"Natura" und "dispositio": Untersuchungen zum Naturbegriff und zur Denkforms Tertullianis*, pp. 194 ş. urm. Deşi este adevărat că Tertulian, spre deosebire de Irineu, nu considera evoluţia omului ca *deificatio* (St. Otto, *"Natura"*, pp. 56 ş. urm., 210 ş. urm.), el vedea istoria justiţiei (*aequitas*) ca proces de acomodare naturală (*adaequatio*) între umanitate şi Dumnezeu: *Adversus Marcionem* 2.17.7, p. 507; Eibl, *Augustin und die Patristik*, p. 160; Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 25–26.

176. Tertulian, *De praescriptione haereticorum* 24.2, p. 206; *Adv. Jud.* 2.10, p. 1343: „pro temporum conditione... in hominis salutem" / după starea vremurilor... întru mîntuirea omului /.

177. „Ut quoniam humana mediocritas omni semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum produceretur disciplina ab illo vicario Domini Spiritu Sancto." / Fiindcă mediocritatea omului nu putea cuprinde totul dintr-o dată, [ea] era îndreptată puţin cîte puţin, rînduită şi adusă la perfecţiune de vicarul Domnului, Duhul Sfînt. / *De virg. vel.* 1.4, p. 1209. Cf. *De patientia* 3.9, p. 325 (*mediocritas humana*), 6.1, p. 329 (*mediocritas nostra*) şi nota următoare. Contra *subito Christus, subito Ioannes* (Marcion), Tertulian subliniază trecerea treptată de la Vechiul la Noul Testament (*Adv. Marc.* 3.2.3, p. 510): „Nil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo nos dispositum." / Socot că Dumnezeu nu şi-a asumat nimic, de vreme ce nu a dispus nimic în ceea ce ne priveşte. / Cf. *Adv. Marc.* 4.2.4, p. 566; *De carne Christi* 2, p. 874.

178. Tertulian, *Adv. Marc.* 2.271, p. 505 (citat *supra* II.n.52). Cf. *Adversus Praxean* 16, p. 1180; *De testimonio animae* 2, pp. 167–178; *De anima* 16, pp. 802–803. Despre „condescendenţa" divină, v. Duchaltelez, „La « condescendence » divine et l'histoire du salut", pp. 593–621.

179. Tertulian, *De virg. vel.* 1.1, p. 1209. Despre soarta acestui citat pînă la Grigore VII, cf. Ladner, *The Idea of Reform*, p. 138 nn. 29–31. La fel ca Anselm de Havelberg în secolul al XII-lea, Tertulian susţine că Satan, care inventează în fiecare zi lucruri noi, poate fi combătut numai cu ajutorul „inovaţiilor": *De virg. vel.* 1.4, 3.2, pp. 1209, 1211.

180. Eusebiu de Cezareea, *In Psalmos* 8.7–9, Migne, *PG* 23:129. Alte referinţe: Cranz, „Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea", p. 51 (şi n. 23). „Teologia politică" a lui Eusebiu a fost tratată pentru prima dată sub acest nume de către Peterson, „Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum", în *Theologische Traktate*, pp. 88 ş. urm.; termenul de „teologie politică", reînnoit în anii '30 ai acestui secol de către Carl Schmitt, îşi are originile în Antichitate: Varro făcea distincţie între teologia mitică, politică (civilă) şi naturală — v. *supra* I.n.1 (Jaeger).

181. Eusebiu, *HE* 1.2.19, ed. Schwartz, p. 8: ἀλλὰ καὶ οὔτε πόλιν οὔτε πολιτείαν, οὐ τέχνας, οὐκ ἐπιστήμας ἐπὶ νοῦν ἐβάλλοντο, νόμων τε καὶ δικαιωμάτων καὶ προσέτι ἀρετῆς καὶ φιλοσοφίας οὐδὲ ὀνόματος μετεῖχον, νομάδες δὲ ἐπ' ἐρημίας οἷά τινες ἄγριοι καὶ ἀπηνεῖς διῆγον... / Dar nu s-au ocupat nici de cetate, nici de politică arte sau ştiinţe; nu au pus preţ nici pe legi, pe drepturi ori, mai mult, pe virtute şi filozofie, trăind ca nomazii în deşert, sălbatici şi neprietenoşi... / Cf. şi Cranz, „Kingdom", p. 51 n. 27; Peterson, „Der Monotheismus", p. 89; Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 32–34.

182. *HE* 1.2.22 ş. urm. („lentă întoarcere la stat şi civilizaţie... în întreaga lume", Cranz, „Kingdom"); *HE* 1.4.2; 10.4.19 (monarhie universală şi creştinism); cf. Zimmermann, *Ecclesia als Objekt der Historiographie*, pp. 21–23, 39. Creştinii nu trăiesc într-un „colţ ascuns al lumii" se adresa probabil contra lui Celsus; v. *supra* III.B.1.

183. Este cazul argumentelor lui Tertulian sau Melito din Sardes. Cf. H. Berkoff, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, pp. 53 ş. urm.; *id.*, *Kirche und Kaiser: Eine Untersuchungen zur Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert*, pp. 14 ş. urm., 31 ş. urm. (Tertulian), 85 ş. urm.; Mommsen, „St. Augustine and the Christian Idea of Progress", pp. 346 ş. urm., 359 ş. urm., 368. Expresia „creştinism şi cultură" a fost preluată din fecunda carte a lui Overbeck. Despre alţi autori care legau destinele creştinismului de cele ale Imperiului, v. Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 35–36.

184. Ieronim, *Commentarium in Danielem*, CCSL 15A, pp. 794–795. Despre cele patru monarhii, v. Swain, „The Theory of Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire", pp. 1 ş. urm.; Ieronim, *Epist.* 123.16.4, CSEL 56, p. 94: „Quis salvum est, si Roma perit?" / Cine rămîne teafăr dacă Roma piere? /; cf. J. Straub, „Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches", pp. 52 ş. urm., 60 ş. urm.

185. Augustin, *DcD* 15.7, pp. 460–461; „Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vel deos colere, quibus adiuvantibus regnet in victoriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate. Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo uti volunt Deo; qui tamen eum vel esse vel res humanas curare iam credunt. / Şi acesta este specificul cetăţii terestre, [acela de] a-i cultiva pe Dumnezeu sau pe zei cu ajutorul cărora să domnească victorioasă în pace pe pămînt, şi nu din dorinţa de a porunci ci din setea de a stăpîni. Iar în acest scop, cei buni se folosesc de viaţă ca să se bucure de Dumnezeu; dimpotrivă, cei răi, pentru a se bucura de viaţă, vor să se folosească de Dumnezeu; cu toate acestea, şi ei cred că [Dumnezeu] există şi că poartă grija lumii oamenilor. / Distincţia dintre *uti* şi *frui* provine din distincţia făcută de Filon între κτῆσις şi χρῆσις / posesie şi folosinţă /. Cf. Baer, *Yisrael ba'amim* [Israel printre naţiuni], p. 49.

186. *DcD* 19.12, pp. 657–659: pacea ca lege naturală, comună oamenilor şi animalelor. *DcD* 19.13: şi cetatea terestră luptă pentru pace şi ordine: „ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio" / ordine înseamnă punerea lucrurilor de acelaşi fel sau diferite unul de altul, fiecare la locul lui /. Extinderea cetăţii terestre de la familii şi cetăţi la o putere mondială se poate realiza numai prin forţă; dar cu cît o ordine este mai extinsă, cu atît este mai puţin stabilă: „qui utique, velut aquarum congeries, quanto maior est, tanto periculis plenior" / aceasta, la fel cu întinderea apelor, cu cît e mai mare, cu atît e mai plină de pericole / (*DcD* 19.7, p. 671), deoarece oamenii preferă să trăiască „cu cîinele lor mai degrabă decît cu un străin". Natura, care a insuflat efortul către o pace terestră, i-a trasat totodată şi limitele. Ordinea cetăţii terestre îşi are originea şi e menţinută de *libido dominandi*, care întîmpină totdeauna rezistenţă: *DcD* 19.15–16, p. 682 ş. urm.; *DcD* 3.10, pp. 71–72; şi Kamlah, *Christentum*, p. 321; Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 46–49.

187. *DcD* 5.25, p. 119; cf. *DcD* 19.17, pp. 683–685. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, pp. 23–24, 90 ș. urm.; mai puțin vădită este distincția dintre istoria sacră și cea profană. Wachtel, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, p. 68. Augustin enumeră binefacerile de care s-a bucurat Imperiul datorită creștinismului; de asemenea, el spune că Biserica se folosește de „pacea terestră" (*DcD* 19.17, pp. 684–685); dar niciodată nu lasă să se înțeleagă, cum au făcut Eusebiu, Prudențiu sau chiar Orosius, că Biserica avea nevoie de o monarhie universală pentru a se extinde și a-și împlini astfel misiunea.

188. Flusser, „The Dead-Sea Sect and Pre-Pauline Christianity", pp. 220 ș. urm., 227–229; cf. 1 *Qp Hab.* 10.1.1, ed. Heberman, p. 47 (*ir shav-adat sheker*). Cf. *supra* n. 146.

189. Augustin, *Enchiridion* 118, ed. Scheel, p. 73; *DcD* 22.18, p. 837 (creșterea corpului lui Cristos). Augustin combate noțiunea donatistă de *corpus bipartitum* (Tychonius), pe care o înlocuiește cu propria noțiune de *corpus permixtum*. Cf. T. Hahn, *Tychonius-Studien: Ein Beitrag zur Kirchen und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, pp. 37, 57–60. P. Brown *Augustine of Hippo: A Biography*, pp. 212–225.

190. Augustin, *De vera religione* 27.50, p. 219 („duo genera... quorum în uno est turba impiorum... in altero series populi uni Deo dedicati" / [de] două feluri... într-unul din ele se află gloata necredincioșilor... în celălalt — rînduirea poporului încredințat unui Dumnezeu unic). Despre terminologia paulinică, v. F.E. Cranz, „The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy", *Harvard Theol. Rev.* 58 (1954):225 ș. urm. *DcD* 2.21, pp. 52 ș. urm.; 4.4, pp. 101 ș. urm.; 19.21, pp. 687 ș. urm. (Cicero, *De re publica* 1.25, ed. Ziegler, pp. 24–25); F.G. Maier, *Augustin und das antike Rom*, pp. 189–190. Augustin arată că se poate vorbi „numai de două cetăți, nu de patru": *DcD* 12.1, p. 355. Am elaborat interpretarea în *Heilsplan*, pp. 45–48: *civitas Dei coelestis* și *civitas Dei peregrinas* (și, simetric, cetatea terestră și *civitas diaboli*) sunt, fiecare, *una* în ceea ce privește *voința* membrilor de a-i aparține (definiția lui Cicero pentru stat: *consensus iuris*). Ele sunt *două* numai în privința *capacității* cetățenilor de a rămîne acolo: cei care sunt cetățenii *civitas Dei coelestis* (îngeri) vor rămîne acolo pentru totdeauna; mulți dintre cei care țin acum de *civitas Dei peregrinas* își vor schimba cetățenia. Pentru altă soluție, v. Kamlah, *Christentum.*, p. 133 ș. urm.

191. Augustin, *De vera religione* 26.49, pp. 187–260, în special 218; *De Genesi contra Manichaeos* c.24, Migne, *PL* 34:193–194; *De diversis quaestionibus* 44, Migne, *PL* 40:28; *DcD* 16.3, 12.43; 18.27, 45, pp. 503, 515, 548–550, 618, 641–643; *Retractationes* 1.25.44, p. 121; Boll, „Die Lebensalter: Ein Beitrag zur antiken Ethnologie und zur Geschichte der Zahlen", pp. 89–145.

192. *De vera religione* 26.49, p. 218; cf. *De Gen. c. Man.* (ultima notă): cea de-a șasea vîrstă e limitată *nullo annorum tempore*.

193. *Supra* n. 66 (*De div. quaest.* 44). Răspunzînd la întrebarea: „quare non ante venit Christus?" / de ce Cristos nu a venit înainte? /, Augustin continuă, *ibid.*: „Nec oportuit venire divinitus magistrum, cuius imitatione in mores optimos formaretur, nisi tempore inventutis." / Și, din poruncă divină, învățătorul a trebuit să vină nu altcîndva, ci în tinerețe, iar prin imitarea lui să se ajungă la virtute. /

194. Cf. *supra* n. 150.

195. Abraham bar Hiyya, *Sefer megillat ha'megale*, ed. Poznanski, pp. 14–47; Ramban, *Perush hatora*, ed. Chawel, la Gen. 2:3; Abarbanel, *Perush hatora*, p. 146. Despre Isaac ibn Latif, v. Heller-Willensky, „Isaac Ibn Latif", în *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Altman, p. 218.

196. *Supra* n. 150.

197. *DcD* 20.7, pp. 708 ș. urm.; *DcD* 18.54, pp. 653 ș. urm. (contra calculului care atribuia 365 de ani existenței Bisericii pe pământ); T. Hahn, *Tychonius*, p. 79; *Epist.* 199.12.46, p. 284 (Wachtel, *Geschichtstheologie*, pp. 86–87); *De div. quaest.* 58, Migne, *PL* 40:42–44.

198. Termenul „ev de mijloc" a fost utilizat uneori pentru a desemna timpul *sub lege*, de ex. Irineu, *Adv. haer.* 4.39, ed. Harvey, 2:233: „circumcisio et lex operationum media obtinuerunt tempora" / circumcizia și legea tăierilor [rituale] au guvernat evul de mijloc /; Radulfus Ardens, *Homiliae* 2.13, Migne, *PL* 1552042c: „Fuit autem lex ordinata id est statura medio tempore inter tempus legis naturalis et tempus gratiae." / Însă legea a fost rînduită, adică instituită, în vremea evului de mijloc, în răstimpul dintre legea naturală și grație. / Versiunea secularizată a termenului poate proveni de la Bacon (*supra* n. 150). Despre conotații ulterioare, pînă la a fi întrebuințată de umaniști, v. Huizinga, *Zur Geschichte des Begriffes Mittelalter*, pp. 213 ș. urm., 226–227.

199. Rudolfus Glaber, *Historiarum sui temporis libri quinque* prefață, 1.1.4, în *Raoul Glaber, les cinq livres de ses Histoires*, ed. Prou, pp. 1, 5 ș. *passim* (*eventus, novitates*); cf. Glaber, *Vita sancti Guilelmi abbatis Divionensis*, Migne, *PL* 142:718c; *Hist.* 4, prefață, p. 90 (*signa*); cf. Vogelsang, „Rudolfus Glaber, Studien zum Problem der Cluniazensischen Geschichtsschreibung", pp. 57–60 (un rezumat al disertației a apărut în *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, pp. 25–38, 277–297); *Hist.* prefață, 1.1.2, p. 2 ș. *passim* (*figura*). Despre structura cărții, v. Sackur, „Studien über Rudolfus Glaber", pp. 377 ș. urm.; Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 77–84.

200. *Historiae* 1.1.2.–3, ed. Prou, pp. 2 ș. urm.; Ambrozie de Milano, *De Paradiso* 3.19, ed. Schenkel, p. 277: „In his ergo fluminibus quattuor virtutes principales quattuor exprimuntur, quae veluti mundi istius incluserunt tempora." / Din aceste valuri ies la suprafață patru virtuți principale care, toate patru, au dominat epocile acestei lumi. / Ambrozie o leagă de asemenea, precum odinioară Filon, *Legum allegoriae* 1.19 ș. urm. (63–67), pp. 187 ș. urm., de virtuțile cardinale. În același pasaj, Glaber se referă și la cele *sex aetates*, dar nu îndeajuns pentru a-l considera, cum dorea Vogelsang („Glaber"), pp. 24 ș. urm..), un augustinian. Despre înclinația lui Glaber pentru simbolism (fără referire la Ambrozie), v. Rousset, „Raoul Glaber", p. 12.

201. *Supra* n. 144.

202. Benz, *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, pp. 244–255. Despre Ioachim și tradiția simbolistă, v. Grundmann, *Studien*; Dempf, *Sacrum Imperium*, pp. 229–268 (el a inventat termenul de „simbolism al secolului al XII-lea"); M.-D. Chenu, *Nature, Man, and Society*, pp. 99–145.

203. Ramban, *Perush hatora*, ed. Chawel, 1:279 (prefață la Exod): întîmplările Părinților, ca prefigurări (*tsiyure dvarim*), sunt „din categoria creației"; 1:177 (la Gen. 12:6): „Și să se știe că orice hotărîre divină, ori de cîte ori trece de la potențialitatea unei sentințe la realitatea înfățișării (*dimayon*, prefigurare), o asemenea sentință se va împlini în orice împrejurare." Pentru alte exemple și discuții detaliate, v. Funkenstein, „Nachmanides' typological Reading of History", pp. 35–59; trad. în *Studies in Jewish Mysticism*, ed. Dan și Talmage, pp. 129–150.

204. Anselm de Havelberg, *Dialogi* 1.5, Migne, *PL* 188:1147; folosindu-se în parte textul lui Grigore din Nazianz, *Oratio* 5.25; cf. Ghellinck, *Le Mouvement théologique du 12e siècle*, p. 376 n. 8, și Funkenstein, *Heilsplan*, pp. 184–186 n. 75. Cf. și *supra* IV.C.4.

205. Ioachim din Fiore, *Enchiridion in Apocalypsim*, în *Joachim von Floris und die joachimitische Literatur*, ed. Huck, p. 290. Despre istoria exegezei Apocalipsei și despre locul ocupat de Anselm în acest context, v. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, pp. 66–70.

206. „Facta est autem haec varietas non propter invariabilis Dei... mutabilitatem, sed propter humani generis variabilem infirmitatem et temporalem mutationem de generatione in generationem" / Această diversitate a luat naștere nu din pricina variabilității unui Dumnezeu invariabil, ci datorită nestatorniciei perpetue a neamului omenesc și a schimbărilor [petrecute] în timp din generație în generație /: *Dialogi* 1.13, Migne, *PL* 188:1160a–b. Cf. Kamlah, *Apokalypse*, p. 69; Berges, „Anselm von Havelberg", p. 52. Anselm și-a amintit observațiile lui Walahfrid Strabo despre schimbare și diversitate în Biserică văzute ca adaptare la *fragilitas humana* (*supra* IV.C.1 și n. 68). Tertulian vorbea despre *mediocritas humana*.

207. Otto de Freising, *Chronicon*, ed. Hofmeiester, 1 prol., p. 7; 3 prol., p. 134; 4.31, p. 223; 6.36, p. 305; 7 prol., p. 308. El vorbește despre alte *translationes* în interiorul Imperiului Roman (către greci, franci, ottonieni); Goez, *Translatio imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenken und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, pp. 112 ș. urm.; Otto se referă o dată chiar la *retranslatio* (6.22, p. 285.15; lucru neobservat de Goez). *Translationes* sunt mișcări de la est la vest (1 prol., p. 8; 5 prol., p. 227; 5.36, p. 260). În fiecare dintre ele, Otto scoate în evidență lentul declin al uneia în pregătirea ascensiunii celeilalte.

208. *Chronicon* 3 prol., pp. 132–133, în răspunsul la întrebarea: „quare non ante venit Christus?" conține un lung citat din Eusebiu (*supra* VI.D.3 și n. 181) cu privire la trecerea treptată a omenirii de la anarhie la monarhie. Descriind întemeierea primului imperiu asirian (1.6, p. 44), Otto pornește de la una din sursele principale — cronica universală a lui Frutolf din Michelsberg (*Chronicon*, ed. Waitz, p. 34), care descria o *aurea aetas* primitivă anterioară lui Ninus (după Frechulf din Lisieux); Landsberg, *Das Bild der alten Geschichte in mittelalterlichen Chroniken*, pp. 47 ș. urm.

209. *Chronicon* 4 prol., p. 183: „Ego enim, ut de meo sensu loquar, utrum Deo magis placeat haec ecclesiae suae, quae nunc cernitur exaltatio quam prior humiliatio, prorsus ignorare me profiteor. Videtur quidem status ille fuisse melior, iste felicior." / Însă eu, de vorbesc după mintea mea, mărturisesc că nu știu deloc dacă lui Dumnezeu îi este mai pe potrivă starea Bisericii lui, care acum își arată mai mult orgoliul decît altădată umilința. De bună seamă, se pare că starea de-atunci era mai bună, iar cea de-acum — mai fericită./ Acest faimos pasaj este, poate, un ecou la Ieronim, *Vita Malchi*, Migne, *PL* 23:5: „quomodo et per quos Christi Ecclesia nata sit, et adulta, persecutionibus creverit et martyriis coronata sit: et postquam ad Christianos principes venerit, potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor facta sit." / în acest fel și cu acești oameni s-a născut Biserica lui Cristos; apoi a crescut prin persecuții și a fost încununată cu martirii; o dată cu împărații creștini, Biserica a devenit mai puternică și mai bogată, dar mai puțin virtuoasă. / Însă Otto este convins de inevitabilitatea lentului cîștig de putere al Bisericii pe seama Imperiului: războiul învestiturilor reprezintă tocmai etapa finală a acestui proces. Am argumentat în altă parte (*Heilsplan*, pp. 98–109; diferit de Spörl, *Grundformen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*, p. 42) că Otto a transformat *civitas permixta* lui Augustin într-o distincție între *ecclesia permixta* (Biserica pămînteană, infestată întotdeauna cu *reprobi*) și *civitas permixta* (statul creștin, în care autoritatea regală și cea sacerdotală se află în echilibru instabil). *Civitas permixta* a început cu Constantin sau cu Theodosiu.

210. *Chronicon* 7 prol., pp. 308–309, în special 309.10: „Verum quia regno descrescente, ecclesia... in presenti quoque in magnum montem crescens in magna auctoritate stare coepit." / O dată cu decăderea Imperiului, Biserica... ridicîndu-se de-acum ca un munte înalt, a început să dobîndească multă forță. / În timpul luptei învestiturilor, Biserica a combătut Imperiul „non eius tantum, id est spirituali, sed suo proprio, materiali scilicet [gladio]" / nu numai cu [arma] acestuia, adică cea spirituală, ci și cu a ei proprie, chipurile

materială / (p. 309.2). Prin „spirituales gladium" el înțelege excomunicarea, prin „materialis" — detronarea regelui. Ambele sunt fără precedent (*Chronicon* 6.35, pp. 304.21 ș. urm.; cf. Sigebert din Gembloux, *Epistula adversus Paschalem papam*, p. 463). Dar Biserica a grăbit un proces inevitabil (7 prol., pp. 308 ș. urm.) la capătul căruia se află respiritualizarea. Aici, ca și în altă parte, Otto își construiește explicația teleologică la fel cu cea cauzală: lanțurile cauzale corespund unui plan divin. Cf. Brezzi, „Ottone di Frisinga", pp. 129 ș. urm., în special 160.

211. Walters, „Geschichtliche Bildung im Rahmen der Artes Liberales", în *Artes liberales: Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters*, ed. Koch, pp. 160 ș. urm., 74 ș. urm. (Otto de Freising ca excepție).

212. Kelley, „Klio and the Lawyers".

213. *Supra* n. 162.

214. Caspar, ed., *Das Register Gregors VII*, pp. 202–203.

215. Marsilio da Padova, *Defensor pacis* 1.11.3, ed. Scholz, pp. 54–56, în special 54.21 ș. urm.: „Quod quidem videre sat est experientia nota per addicionem et substraccionem ac totaliter in contrarium mutacionem quandoque factam in legibus, secundum diversas etates et secundum diversa tempora eiusdem etatis." / Pentru a vedea acest lucru, ajunge experiența dobîndită prin adăugire și scădere, ba chiar printr-o schimbare totală în opusul [acesteia], petrecută uneori în legi conform diferitelor epoci și diferitelor perioade ale aceleiași epoci. /

216. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* 2:284–301; Franklin, *Jean Bodin*, în special pp. 59–79.

217. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* III: *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, în special pp. 426–436; Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, pp. 302–313. Utilizarea juridică efectivă a depășit sensibil teoria.

218. *Supra* II.n.105. Deși *Centiloquium* nu a fost scris de Ockham, el era de acord, ca și Scotus, de ex., că Dumnezeu, *de potentia eius absoluta*, l-ar fi putut totuși salva pe Iuda Iscarioteanul — *etsi damnatus*.

219. Ockham, *Opus nonaginata dierum* cap. 14, 88, în *Opera politica*, ed. Offer, 1: 439, 662–663. Cf. Miethke, *Ockhams Weg*, pp. 467–477; Dempf, *Sacrum Imperium*, pp. 512–514.

220. Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae* 3.11, în *Opera politica*, ed. Offer, 1:113: „unde et de voluntate Dei, qui secundum conguentiam temporum cuncta disponit, regnum Filiorum Israel, quod primo fuit unum, postea fuit in duo regna divisum" / de aici și din voința Domnului, care le rînduiește pe toate potrivit timpului, a apărut dominația Fiilor lui Israel, care a fost mai întîi una, iar apoi a fost împărțită în două /. Se pune problema unor posibile și necesare excepții la *optimus principatus*. Pentru o expresie similară (*qualitas temporum*), v. *supra* n. 25.

221. Dante Alighieri, *De monarchia* 2.13 (11), în *Opere*, ed. Moore și Toynbee, p. 363: „Si ergo sub ordinario iudice Christus passus non fuisset, illa poena punitio non fuisset: et iudex ordinarius esse non poterat, nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens, quum totum humanum genus in carne illa Christi portantis dolores nostros... puniretur." / Astfel, dacă Cristos nu ar fi avut de pătimit de la un judecător de rînd, acea condamnare nu ar fi fost o pedeapsă; iar judecătorul de rînd nu ar fi putut să aibă autoritate asupra întregului neam de oameni, căci atunci întregul neam de oameni ar fi fost... pedepsit în trupul lui Cristos ce purta durerile noastre. /

222. *Supra* n. 6.

223. Kantorowicz, *Two Bodies*, pp. 451–495; Kern, *Humana Civilitas*, în special pp. 7–40.

224. Dante, *De monarchia* 1.3 (4), p. 342; 1.7 (9), p. 344.

225. Dante, *De monarchia* 2.6, p. 356; 2.9, p. 360: „Quod si formalia duelli servata sunt (aliter enim duellum non esset), iustitiae necessitate de communi adsensu congregati propter zelum iustitiae, nonne in nomine Dei congregati sunt? ... nonne de iure adquitur quod per duellum adquiritur?" / Astfel, dacă trebuie păstrate raţiunile formale ale duelului (căci altfel nu ar mai fi duel), cei care s-au adunat de bună voie din nevoia de dreptate, oare nu s-au adunat astfel în numele lui Dumnezeu?... oare nu cu dreptate se dobîndeşte prin duel ceea ce se dobîndeşte? / Un duel se purta fără interes personal. Monarhul nu este nici el călăuzit de interese personale (1.12[14], p. 347). Rezultă aşadar o afinitate simbolică între Cristos, monarhul ideal, şi Roma, monarhia ideală. Atît Cristos cît şi Roma luptă pentru binele omenirii, nu al lor personal, mîntuind.

226. *De monarchia* 2.8–12, pp. 358–362. Rezultatul unui duel (ideal) reprezintă de fapt judecata lui Dumnezeu.

227. *De monarchia* 1.14(16), p. 349: „quum dicitur, humanum genus potest regi per unum supremum Principem, non sic intelligendum est, ut minima iudicia cuiuscumque municipii ab illo uno immediate prodire possint... Habent namque nationes, regna et civitates inter se proprietares, quas legibus differentibus regulari oportet... Aliter quippe regulari oportet Scythas, qui extra septimum clima viventes... et aliter Garamantes, qui sub aequinoctiali habitantes." / cînd se spune că oamenii pot fi guvernaţi de un Principe suprem, nu trebuie să se înţeleagă că orice pricină măruntă poate dispune de el fără măsură... Naţiunile, regatele şi cetăţile au, fiecare, anumite trăsături necesare pentru a fi guvernate de legi diferite... Căci într-un fel trebuie guvernaţi sciţii, care trăiesc dincolo de cea de-a şaptea climă... şi altfel garamanţii, care locuiesc sub echinocţiu. / Respectul lui Dante pentru particularităţile naţionale corespunde şi, pînă la urmă, se bazează pe respectul infinit faţă de individ; *De vulgari eloquentia* 1.3, în *Opere*, p. 380: „Quum igitur homo non naturae instinctu sed ratione moveatur; et ipsa ratio vel circa discretionem, vel circa iudicium, vel circa electionem diversificetur in singulis, adeo ut fere quilibet sua propria specie videatur gaudere." / Omul nu se mişcă din instinct natural, ci prin raţiune; iar raţiunea, cît priveşte discernămîntul, judecata şi posibilitatea de alegere, se împarte în aşa fel la fiecare, încît aproape oricine pare a se bucura de propria-i imagine. / Chiar dacă, poate, nu reprezintă o noţiune precisă de personalitate individuală (cum probabil nu a existat înaintea romantismului), este cea mai bună aproximare pe care o cunosc în Evul Mediu. Dar cf. Augustin, *DcD* 21.12.

228. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*, în *Werke* 3:206–241.

229. Despre Franck, v. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck: Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit* — încă indispensabilă; Dilthey, „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", în *Gesammelte Schriften* 2:81–89; E. Seeberg, *Gottfried Arnold: Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*, pp. 516–534; DeJung, *Wahrheit und Häresie: Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie bei Sebastian Franck*. Despre formaţia lui, v. Peuckert, *Die grosse Wende: Das apokalyptische Saeculum und Luther*, pp. 178–183, 527–529. „Contraistorie" este un termen folosit de Biale, *Gershom Scholem: Kabbala and Counter-History*, pp. 199–201: Arnold.

230. *Supra* IV.D.2.

231. Sebastian Franck, *Paradoxa* nr. 92–93, ed. Wollgast, p. 162: „Deshalb wer einen naturlicher Menschen sieht, der sieht sie alle. Alle Menschen Ein Mensch. Es ist alles Adam. Wer in der Stadt ist, dev ist in der Ganzen Welt... Die Alten haben eben das-

selbe mit ihren spitzen Schuhen gemeint, was wir jetzt mit unseren zweischräteligen meinen." / De aceea, cel care vede un om natural îi vede pe toți. Toți oamenii sunt Unul. Toți sunt Adam. Cel care se află la oraș se află în lumea întreagă. Cei din vechime, care purtau încălțări ascuțite, gîndeau la fel ca cei de azi, care poartă pantofi cu vîrful pătrat. /

232. Franck, *Paradoxa* nr. 109–114, pp. 180–192, în special 187 ș. urm.; E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, p. 524.

233. Nicolaus Cusanus, *De visione Dei* 6, în *Werke* 1:300(215): „Sic si leo faciem tibi attribueret, non nisi leoninam iudicaret, et bos bovinam: et aquila aquilinam. O domine, quam admirabilis est facies tua, quam si iuvenis concipere vellet: iuvenilem fingeret, et vir virilem, et senex senilem." / Dacă leul ți-ar atribui chip, ți-ar da chip de leu, boul – de bou, iar acvila – de acvilă. O, Doamne, cît de minunat îți este chipul! Dacă un tînăr vrea să ți-l conceapă, îl imaginează tînăr, bărbatul – bărbat, iar bătrînul – bătrîn. / Este inversarea celui mai comun *topos* din critica religiei începînd cu Xenofan, pe care iudaismul și creștinismul l-au continuat sub forma unei critici de idolatrie. *Supra* III.n.23.

234. E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, p. 527; Weigelt, *Sebastian Franck und die lutherische Reformation*, pp. 44–46. Despre comparația dintre ceremoniile biblice și cele egiptene, v. *supra* IV.C.5.

235. Stern, ed., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 1: *From Herodotus to Plutarch*, pp. 62–86 (Manethon), 384–416 (Apion). Cf. Heinemann, „Antisemitismus", Pauly-Wissowa, *RE*, supl. 5.3–43; Levy, *Olamot nifgashim* [Studii de elenism iudaic], pp. 60–196.

236. Tacitus, *Hist.* 5.4.

237. Berger și Luckmann, *The Social Construction of Reality*, pp. 166–167. O curioasă coincidență este faptul că autorii au ales ca exemplu o prezumptivă colonie de leproși.

238. *Supra* IV.D.3.

239. Augustin, *DcD* 2.21, p. 52; Fuchs, *Der geistige Widerstand*, pp. 1 ș. urm.

240. Kraus, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*; Dan, *Hasipur ha'ivri biyme habenayyim* [Istoria evreilor în Evul Mediu], pp. 122–132.

241. În partea a doua, scrisă ulterior, *Sefer toledot Jeshu* relatează în mod similar povestea începuturilor creștinismului. Petru, un înțelept evreu trimis să se infiltreze în mișcare și să o împiedice din interior, reușește să separe Biserica și obiceiurile acesteia de filonul principal al iudaismului.

242. *Supra* IV.A.2.

243. Grundmann, „Oportet et haereses esse"; *id.*, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, în *Die Kirche in ihrer Geschichte*, ed. Schmott și Wolf, pp. 1–2 (reevaluarea ereziei în Reformă și post-Reformă).

244. *Supra* IV.C.4, D.4 (Anselm de Havelberg).

245. E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, pp. 183–197 (Scriptura și creștinismul timpuriu).

246. Gottfried Arnold, *Unparteyische Kirchen und Ketzerhistorie* 1 § 9, p. 24; E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, pp. 66–68, 150–163.

247. Însuși Isus a fost judecat ca eretic: E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, p. 224; cf. pp. 219 ș. urm. (erezie); 176 ș. urm. (Biserică invizibilă).

248. *Supra* IV.D.1.

249. J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* 2.5; 3.8, ed. Truchet, pp. 198–199 (răzbunare divină), 428–429: „Quand les césars flattaient les soldats, ils n'avaient pas dessein de donner des maîtres à leurs successeurs et à l'empire. En un mot, il n'y a point de puissance humaine qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens. Dieu seul sait tout reduire à sa volonté. C'est pourquoi tout est surprenant, à ne regarder que les causes particulières, et neanmoins tout s'avance avec une suite réglée." / Cînd cezarii își

linguşeau soldaţii, nu urmăreau să-i lase şefi peste urmaşii lor şi peste imperiu. Într-un cuvînt, nu există nici o putere omenească care să nu servească, fără să vrea, şi altor scopuri decît alor sale. Numai Dumnezeu ştie să reducă totul la voinţa sa. Iată de ce totul este surprinzător, chiar dacă luăm în consideraţie numai cauzele particulare, şi totul merge înainte în ordine riguroasă. / În tot discursul, Bossuet pune accentul în primul rînd pe pedagogia divină; doar aceasta i-a ridicat pe evrei — popor îndărătnic şi nu deosebit de înzestrat — peste nivelul celor de altă religie. Din cauza caracterului de pedagogie divină, istoria este o vie şi veritabilă *speculum regale* — *Discursul* a fost scris *ad usum delphini* —, deoarece îl iniţiază pe rege în principiile pedagogiei.

250. J.-B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* 4.1, ed. Le Brun, p. 178; Keohane, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*, pp. 251–258, în special 256 ş. urm. (interesul personal impulsionînd binele public). Despre lupta continuă a lui Bossuet de a anula critica biblică a lui Simon, v. Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, pp. 230 ş. urm.

251. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, pp. 214–228. Apelativul *Pre-Adamitae* poate conţine o ironie ascunsă. Adamiţii erau o sectă acuzată de practici licenţioase (participanţii la ceremonii erau goi). E posibil ca La Peyrère să se fi gîndit la preadamiţi ca la o prefigurare a acestora, dar nu o afirmă.

252. *Supra* IV.D.3 şi n. 190.

253. Strauss, *Spinoza's Critique*, pp. 64–85. Strauss acordă mai puţină atenţie surselor anterioare reformiste ale criticii biblice, mai cu seamă celor aparţinînd spiritualiştilor antiluterani. Agrippa von Nettesheim a compilat o lungă listă de cărţi biblice pierdute, pe care Sebastian Franck a copiat-o pentru a dovedi că Biblia nu putea fi destinată să reprezinte singurul şi ultimul „cuvînt al lui Dumnezeu"; în caz contrar, nici una din părţile ei nu s-ar fi pierdut, căci „Gotts Wort bleibt ewig, ist allweg gewesen und wird allweg sein" / cuvîntul lui Dumnezeu este etern, a fost pretutindeni şi dintotdeauna, va fi pretutindeni şi întotdeauna /; *Paradoxa* nr. 47–50; Weigelt, *Franck*, p. 50.

254. Haber, *The Age of the World: Moses to Darwin*, pp. 277 ş. urm., îl menţionează doar în trecere pe La Peyrère şi teoria palingenetică. Se pare că e mai uşor să se separe vîrsta lumii de vîrsta omenirii (de ex. Buffon, Cuvier: *ibid.*, pp. 124 ş. urm., 196 ş. urm.) pentru explicarea fenomenelor geologice. Teoriile palingenetice erau motivate mai curînd de considerente etnografice.

255. Vico, *SN* §§ 61 (uriaşi), 126 (separarea istoriei sacre de cea a păgînilor), 171, 369–373; Vico afirmă de asemenea limpede că întreaga cronologie a păgînilor începe *după* Potop — discrepanţele dintre cronologia biblică şi alte cronologii se numărau printre cele mai puternice forţe care subminau autoritatea Bibliei; Bossuet, La Peyrère şi Vico au dus, fiecare în felul lui, o luptă sortită eşecului pentru a o salva.

256. *SN* § 131.

257. *SN* § 132. Cf. şi *Autobiography*, trad. Fish–Bergin, p. 138: „Pînă în acel moment, Vico admirase mai presus de oricine doi învăţaţi: Platon şi Tacitus; căci, cu o minte metafizică incomparabilă, Tacitus îl contemplă pe om aşa cum este, iar Platon aşa cum ar trebui să fie."

258. Thomas Hobbes, *Six Lessons*, în *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Molesworth, p. 184.

259. Hobbes, *Leviathan* 2.17, ed. Macpherson, p. 225.

260. *SN* § 374. De asemenea, Vico a caracterizat pasiunea dominantă a omului primordial drept frică — dar o frică de zei mai degrabă decît de semeni: „Astfel trebuie să fi fost firea primilor întemeietori ai lumii păgîne, cînd în cele din urmă tunetele au răsunat înspăimîntător şi cerul a scăpărat de fulgere... După care, cîţiva uriaşi, probabil cei mai

viguroși și care se aflau risipiți prin pădurile aflate pe înălțimile munților, acolo unde cele mai puternice fiare își au vizuinile, au fost îngroziți și uimiți de marele efect..." (*SN* § 377).

261. *SN* § 31; despre istoria *topos*-ului celor trei vîrste, v. *supra* nn. 11 și 150 (Censorinus, tradiție creștină).

262. *SN* § 242,

263. *SN* § 245.

264. Apariția teologilor în Franța secolului al XII-lea a precipitat „trecerea prematură de la barbarie la cele mai subtile științe", la fel cu apariția filozofilor în Grecia antică (*ibid.* §§ 158–159); cursul istoriei romane a fost parțial determinat de întemeierea în proximitatea unor cetăți foarte dezvoltate (*ibid.* § 160).

265. *De uno principo*, în *Opere* 2:55 (citat *supra* n. 3; în special *sed occasio fuit* etc.). Cf. și *supra* nn. 4, 5. Concepția lui Vico conform căreia numai Dumnezeu cunoaște lucrurile pe care le-a creat, în timp ce noi cunoaștem fizica în mod necesar fragmentar, a fost împărtășită și de ocazioniști. Cf. *infra* V.A.

266. *SN* § 238; Spinoza, *Ethica* 2 prop. 7; Vico limitează valabilitatea aserțiunii la *cose umane*. Cf. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza nuova* 1.94.

267. *SN* §§ 178–179; cf. *supra* n. 265. De asemenea, Vico dă semnificație istorică termenului *conatus* (Hobbes): §§ 340, 504.

268. *SN* § 122; v. citatul complet *supra* IV.A.2 și n. 27.

269. *Supra* IV.D.3 și n. 191 (Augustin).

270. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, cap. 2; cf. și Leach, „Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity", pp. 309–317.

271. Cf. Faj, „Vico as a Philosopher of Metabasis", în *Giambattista Vico's Science of Humanity*, ed. Tagliacozzo și Verene, pp. 87–109.

272. *SN* § 376: „În felul acesta, primii oameni aparținînd națiunilor păgîne... au creat lucruri pe baza ideilor proprii, dar printr-o creație infinit diferită de cea a lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu, înzestrat fiind cu cea mai pură înțelegere, cunoaște lucrurile și le creează cunoscîndu-le; [în timp ce], datorită ignoranței lor profunde, oamenii creează în virtutea unei imaginații corporale supreme și, din acest motiv, au desăvîrșit într-atît sublimul... încît acesta i-a zdruncinat peste măsură chiar pe cei care, imaginînd lucruri, le-au creat — de unde le și vine numele de „poeți", care în grecește înseamnă „creatori"... (ulterior îl citează pe Tacitus: „fingunt simul creduntque" / inventează și cred totodată). Despre cunoașterea în act, cf. *infra* cap. V. Despre crearea miturilor, v. Mali, „Harehabilitatsia", pp. 125–192, 236–285.

273. Și, o dată cu ea, istoria poporului ales; *supra* IV.E.3.

274. *SN* § 32 („Convenevolemente a tali tre sorte di natura e governi, si parlarono tre spezie di lingue..." / Potrivit acestor trei feluri de naturi și de guvernări, s-au vorbit trei feluri de limbi... [p. 132]); § 311 („tra loro conformi" / asemănătoare între ele [p. 205]); § 348; § 979 („moda timpului"). În paginile următoare mă refer la articolul meu „Periodization and Self-Understanding in the Middle Ages and Early Modern Times", pp. 3–23.

275. *SN* § 142; „Simțul comun este o judecată fără reflecție împărtășită de o întreagă clasă, un întreg popor, o întreagă națiune, sau întregul neam omenesc."

276. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, pp. 60–64, 154–155. Diferența dintre *sensus communis* la Vico și *idola fori* la Bacon constă, folosind limbajul lui Mannheim, în faptul că idolii lui Bacon au funcția de a dezvălui erorile (colective), nu sunt universali sau *wertfrei* și țin de un *partikulärer Ideologiebegriff* (p. 58). El nu îl menționează pe Vico în expozeul istoric (Vico în schimb menționează teoria idolilor — Bacon — ca premergătoare propriilor interogații). Cf. și Stark, „Gimbattista Vico's Sociology of Knowledge" în *Giambattista Vico: An International Symposium*, ed. Tagliacozzo, pp. 297–307 (fără să

discute „simțul comun"). Este, de asemenea, interesat să menținem similitudinile și deosebirile dintre „simțul comun" la Vico și *Asabiyah* la Ibn Khaldūn (The *Muqaddimah*, ed. Rosenthal, I:1XXVII: 261–265 ș. *passim*). Ambele concepte ocupă aproximativ aceeași valoare poziționalã în sistemele lor, dar ultimul indică mai ales o configurație emoțională, iar primul una intelectuală sau mentală. V. și Mali, „Harehabilitatsia", p. 344–371.

277. *Supra* II.H.3.

278. *Supra* III.E.2–3.

279. Despre diferitele prezumții și influențe estetice ale lui Leibniz, v. de ex. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem*, pp. 38–60 ș. *passim.*

280. La Vico, lipsa unui simț al „individualității" a fost susținută de Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, în *Werke*, ed. Hofer, 2:63–69. Pentru Meinecke, simțul individualității nu constă doar în felul cum susține singularitatea, ci implică, cel puțin în viziunea celor care au încercat să găsească o formulă sistematică a „istorismului", o *resemnare epistemologică*. Conceptul pretinde ca toate constructele istorice să conțină „einen starken unvertilgten Rest von Anschauung" / un rest puternic, nestîrpit de intenție / care face din ele „individuelle Totalitätsbegriffe" / concepte individuale ale totalității / (Troeltch, *Der Historismus und seine Probleme*, p. 36). Meinecke recunoaște cîțiva „precursori"; cf. și lucrarea „Klassizismus, Romantizismus und historischen Denken im 18. Jh.", în *Werke*, ed. Kessel, 4: 264. Vico, deși recunoștea diferitele „aspecte" ale expresiei sociale și caracterul singular al fiecărei faze istorice (de ex. *SN* § 148), nu le putea susține completa individualitate tocmai fiindcă sublinia similitudinea fundamentală a imaginației omenești colective și a fazelor productivității acesteia în fiecare societate.

281. *Supra* IV.A.1.

282. *Supra* n. 233.

V

Cunoaștere divină și cunoaștere umană: Cunoaștere în act*

A. UN NOU IDEAL DE CUNOAȘTERE

1. Cunoaștere contemplativă și cunoaștere ergetică

Atunci cînd vedem lucrurile sau atunci cînd le cunoaștem, spune Malebranche, le vedem și le cunoaștem *în* Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu este totalitatea ideilor sale, întotdeauna „clare și distincte".[1] Dumnezeu înzestrează și cu existență unele idei despre singulare (Malebranche, asemeni majorității raționaliștilor și empiriștilor secolului, era nominalist).[2] În măsura în care posedăm idei clare și distincte — în matematică, de pildă —, și chiar atunci cînd intuim obiecte *extra animam*, participăm la inteligența lui Dumnezeu; pentru a media între cunoașterea noastră și obiectele acesteia, nu este necesar un mecanism psihofizic complicat. Berkeley a adoptat o soluție similară pentru a garanta variabilitatea cunoașterii noastre empirice, adică a acelei ființe (*esse*) care (spre deosebire de afirmarea unei lumi exterioare de către Malebranche) nu este decît „percepție" (*percipi*).[3] Un caz nu mai puțin radical de identitate între actele mentale ale lui Dumnezeu și ale noastre a fost elaborat de Spinoza: un concept clar și distinct despre sine și actele lui mentale comportă conștiința că acestea nu sunt decît tot atîtea modalități ale unui singur atribut divin — gîndirea; și că se află în corespondență biunivocă cu stările fizice, care sunt tot atîtea modificări ale celuilalt atribut divin cunoscut — și anume întinderea.[4]

Se pare că pentru toți diferența dintre cunoașterea divină și cea umană a devenit mai mult cantitativă decît calitativă. Dumnezeu poate poseda cunoaștere infinită, a noastră este finită; Dumnezeu cunoaște totul dintr-o dată, intuitiv, procesele noastre de gîndire sunt discursive. Dar ceea ce cunoaștem — cunoaștem exact la fel ca Dumnezeu: este de fapt același *act* de cunoaștere prin care noi și Dumnezeu cunoaștem ceva. Pînă și Descartes, care admitea dreptul și puterea lui Dumnezeu de a invalida adevărurile matematice, a afirmat că, *inter alia*, preferă termenul de *idee*, întrucît „era termenul folosit îndeobște de filozofi pentru formele de percepție ale minții divine"[5]. Această formă divină de percepție a devenit acum a noastră. În tradiția tomistă, cunoașterea divină era în primul rînd introspectivă. Cunoscîndu-se pe sine, intelectul divin cunoaște *ipso facto* tot ce se află în afara sinelui; cunoașterea acestuia este simpla unitate dintre „cunoscător și obiectul cunoscut".[6] La Descartes, acest mod de cunoaștere a devenit modul caracteristic al cunoașterii umane în măsura în care conține idei clare și

---

* V. nn.1–148 la pp. 290–303 (*n.ed.*).

distincte; acestea sunt intrinseci, le cunoaștem prin introspecție. Și dacă, așa cum credea Descartes, unele idei ale noastre despre Dumnezeu sunt de asemenea „clare și distincte", rezultă că îl cunoaștem pe Dumnezeu — cel puțin parțial — în același fel în care se cunoaște el pe sine. Descartes nu s-a exprimat astfel, dar Malebranche, care a înțeles această implicație, a încercat să o evite negînd noțiunea „clară și distinctă" a sinelui.[7] Însă Malebranche susținea că noi cunoaștem infinitatea lui Dumnezeu în mod clar și distinct; în tradiția scotistă, el fundamentează această cunoaștere pe demonstrația ontologică.[8] Am discutat mai sus despre transparența lui Dumnezeu în secolul al XVII-lea; aici găsim expresia ei ultimă — fie-mi permis să o numesc *argumentul speculativ* pentru identitatea (parțială) a cunoașterii umane cu cea divină.

Despre Guelincx și Malebranche — nu și despre Spinoza — se poate afirma și contrariul: au făcut la fel de mult pentru a adînci breșa dintre intelectul uman și cel divin pe cît au făcut ca să o reducă. În contrast cu o cunoaștere pasivă, pretindeau ei, cunoașterea lui Dumnezeu este în unele privințe o cunoaștere prin și în *act*. Lucru adevărat nu doar cu privire la entități create *ex nihilo*, ci, și mai ales, la cauze și forțe. Nu există alte cauze sau forțe în natură exceptînd voința mereu activă a lui Dumnezeu.[9] Fiecare exemplu de impact a două corpuri fizice în parte, fiecare exemplu de interacțiune dintre suflet și corp sunt exemple de cauzalitate divină nemijlocită, incluzînd cunoașterea noastră despre aceasta. Cauzalitatea divină a înlocuit complet atît cauzalitatea mecanicistă, cît și cea psihofizică. În loc să fie actori în lume, ființele omenești și îngerii s-au transformat în simpli „spectatori".[10] Fie-mi permis să numesc aceasta *argument pragmatic* sau *ergetic* pentru a *diferența* cunoașterea divină de cea umană.

Aceste două modele de cunoaștere — una pasivă, cealaltă activă — se referă la domenii complet diferite. Cunoașterea este cunoașterea ideilor și relațiilor necesare. Spre deosebire de Descartes, Malebranche disprețuiește presupunerea conform căreia Dumnezeu ar fi putut „crea" adevărurile eterne: Dumnezeu este totalitatea acestora. Cunoașterea în act, cea pe care am numit-o factuală sau ergetică, aparține domeniului ființelor reale și interacțiunilor dintre ele. Distincția dintre *potentia Dei ordinata* și *absoluta* a dobîndit, se pare, un înțeles cu totul nou: în domeniul gîndirii (sau al ideilor) nu era loc pentru nici o excepție de la „ordine".[11] În domeniul realității, nu exista altă cauză decît continua și absoluta *actus voluntatis* a lui Dumnezeu, în care constelațiile regulate funcționează pur și simplu ca „ocazie".[12] Cunoașterea umană este numai o cunoaștere a ideilor; ființele reale și interacțiunile lor pot fi cunoscute doar de creator în modul creației lor. Nu cunoaștem lucrurile, nu ne cunoaștem nici pe noi; cunoaștem doar idei, dintre care doar una singură își implică cu necesitate ființa.

2. *Izvoarele lui Malebranche*

Să fi reprezentat ambele argumente, ambele moduri de cunoaștere, o ruptură chiar atît de profundă cu tradiția medievală? Malebranche era îndatorat cu bună știință tradiției augustiniene, convingerii că orice cunoaștere adevărată își are sursa în iluminarea divină. În prezența adevărurilor matematice imuabile în mintea noas-

tră, Augustin vedea o dovadă eminentă a vestigiilor intelectului divin în intelectul nostru.[13] Dar iluminarea poate justifica în cel mai bun caz jumătatea pozitivă a epistemologiei lui Malebranche. Cît despre distincția dintre cunoașterea ideilor și cea a ființelor, aceasta se aseamănă superficial cu sinteza tomistă dintre concepția augustiniană / neoplatoniciană și cea aristotelică despre cunoaștere. Toma făcea de asemenea distincție între cunoașterea formelor și ființelor (singularelor) de către Dumnezeu. În mintea lui Dumnezeu, formele sunt reprezentate ca idei divine și eterne: pentru a le cunoaște, Dumnezeu trebuie doar să reflecteze asupra lui însuși. Ne amintim și felul în care Toma a asigurat cunoașterea singularelor de către Dumnezeu: este modalitatea cea mai directă de cunoaștere, și anume cunoașterea în act, prin atribuirea de ființă (*esse dare*); ea nu are nevoie nici de simțuri, nici de alt mijlocitor.[14] Dumnezeu o atribuie inteligențelor separate, care nici măcar nu pot deduce existența singularelor, așa cum o facem noi, din datele simțurilor, prin mijlocirea speciilor sensibile. Rezultă că Dumnezeu, unica ființă capabilă să atribuie ființă, este de asemenea unica ființă care posedă cunoașterea imediată a singularelor ca singulare.

Mă gîndesc și la alte posibile conexiuni medievale cu ocazionaliștii. În ultimul capitol am notat unele asemănări și deosebiri între noțiunea lui Descartes despre intuiție și tradiția scotist-terministă. Începînd cu Duns Scotus, intelectul uman a fost sortit să împărtășească același fel de cunoaștere existențială, nemijlocită cu cel divin. *Cognitio intuitiva intellectiva* garantează cunoașterea singularelor (cel puțin ca existenți) fără medierea speciilor. Potrivit lui Duns Scotus, putem poseda o asemenea cunoaștere încă aici pe pămînt; cu siguranță, unii o vor poseda în viziunea beatifică promisă după aceea.[15] Ockham a mers mai departe: orice cunoaștere a singularelor este în mod necesar intuitivă. În cazuri excepționale, el a admis *de potentia Dei absoluta* posibilitatea cunoașterii intuitive a lucrurilor nonexistente — deși a refuzat să o numească cunoaștere evidentă.[16] Este vorba de cunoașterea unei structuri foarte caracteristice, nu întotdeauna percepută de comentatori. Ori de cîte ori (dacă vreodată) se realizează, Dumnezeu are atît funcție de cauză cît și de obiect. Poate că Ockham dorea să spună că, în cazul în care aș avea o asemenea cunoaștere intuitivă, de exemplu a unui scaun inexistent, aceasta ar însemna că l-aș vedea (în limbajul lui Wittgenstein) pe Dumnezeu „ca" scaun. Ceea ce la Ockham era un caz excepțional a devenit la Malebranche un mod omenesc de cunoaștere obișnuită. Nu există nici o posibilitate de a constata dacă scaunul pe care îl văd se potrivește cu cel de „dincolo". Scaunul pe care îl văd este în parte o idee despre Dumnezeu — în măsura în care pot să îl văd ca modificare de *étendue idéal*.[17] Scaunul acesta are în parte atribute și proprietăți care nu sunt cîtuși de puțin divine — o proiecție de senzații, asocieri și deprinderi lingvistice. Tot ce are în plus scaunul pe care îl concep față de modificările spațio-temporale este o simplă imagine. Ne aducem încă o dată aminte de *esse apparens* la Aureoli și de problemele pe care le ridică.[18] Pe scurt, multe aspecte ale argumentului speculativ privind identitatea cunoașterii umane și a celei divine la Malebranche par să fi fost anticipate în secolul al XIV-lea, atunci cînd, pentru prima oară în Evul Mediu, a avut loc o dezbatere epistemologică susținută într-un orizont terminologic bine definit.

De asemenea, trebuie remarcate similitudini între epistemologia lui Spinoza sau a lui Malebranche și doctrina averroistă despre *unitas intellectus*, condamnată în Evul Mediu și revigorată de unele filozofii renascentiste; averroiștii trăgeau concluzii radicale din identificarea aristotelică între cunoaștere, obiectul cunoscut și actul cunoașterii.[19] Reducerea întregii cauzalități la activitatea continuă a lui Dumnezeu și-a avut într-adevăr precedentul în voluntarismul extrem din *Ishari'a*, transmis Occidentului prin Averroes și Maimonide. Mulți învățați contemporani cu Guelincx și Malebranche le-au reamintit această obîrșie dubioasă.

Aceste tradiții diferite nu sunt lipsite de relevanță pentru înțelegerea lui Guelincx și a lui Malebranche. Regăsirea diferitelor rădăcini ale pozițiilor lor surprinzătoare și radicale are numeroase merite, dintre care nu faptul că ne face conștienți de existența altei surse decît problema carteziană minte–corp este cel mai puțin important, chiar dacă acesta a fost solul în care s-a dezvoltat pentru prima oară terminologia ocazionalistă.[20] Totuși, urmărirea unor tradiții similare din trecut poate pune lesne în umbră noutatea problemelor cu care s-au confruntat Guelincx și Malebranche, precum și îndrăzneala soluției lor. Toate tradițiile medievale pe care le-am menționat sunt preocupate de cunoașterea entităților și a proprietăților acestora. Ocazionaliștii – și în primul rînd Malebranche — erau mult mai interesați de cunoașterea *relațiilor*: relații între idei și lucruri, între lucruri în sine. Adevărul nu este altceva decît „raportul" dintre idei.[21] Epistemologia lui Malebranche a consacrat un ideal de *cunoaștere* complet diferit de cel din Evul Mediu; o nouă viziune a unei metode universale, de orientare matematică și înglobînd toate disciplinele, rezultînd într-o explicație „mecanicistă" a tuturor fenomenelor. Ocaziționaliștii, cum voi demonstra, au căutat să păstreze această idee, chiar dacă și-au dat seama de pericolele ei teologice. Ei au izbutit să o salveze smulgîndu-i spinii.

3. Noua metodă — o cunoaștere ergetică

Descartes captează imaginația generației sale și a următoarelor cu viziunea unei noi metode de cercetare științifică. A fost și a rămas mult mai greu să o caracterizezi decît să o elogiezi. O serie de sloganuri sunt ușor de mînuit, dar par vagi și alunecoase. Noua metodă se pretinde universală, un canon de principii și procedee înglobînd toate disciplinele. Descartes a susținut că este un instrument pentru descoperirea unor noi adevăruri, și nu doar pentru expunerea celor vechi; o *ars inveniendi* autentică ai cărei practicanți, spre deosebire de arta lulliană, știu despre ce vorbesc, întrucît pornesc de la intuiții simple pe care le combină potrivit regulilor infailibile.[22] Metoda acționează prin disociere și combinare. Ea a reușit să unească algebra și geometria, să matematizeze legile mecanicii și să mecanizeze fenomenele naturii. A pus filozofia, fiziologia și psihologia pe baze noi. Majoritatea „filozofilor mecaniciști" din secolul al XVII-lea au preluat multe din aceste speranțe și cerințe; dar ce și-au propus de fapt? Cum a devenit matematica paradigma și limbajul științei? Care erau conotațiile termenilor „mașină" și „mecanicist"?

Începem prin a spune că, aplicarea matematicii la alte discipline a depins întotdeauna de voința depășirii clasicului imperativ aristotelic de a nu amesteca

entități de genuri diferite.[23] Viciul de *metabasis* — transferul unor metode de la o disciplină la alta — a devenit o virtute în secolul al XVII-lea. Succesul unei „noi științe" a mecanicii a produs emulația acesteia în alte discipline. Hobbes și Spinoza aveau chiar în vedere o teorie mecanicistă a ordinii sociale. Dar succesul mecanicii, analiza mișcărilor terestre (Galilei) și sinteza realizată de Newton între acestea și legile orbitelor planetare (Kepler) ar fi fost imposibile fără o lentă și graduală modificare a matematicii însăși. Concepția greacă clasică despre matematică văzută ca inventar al entităților matematice (ideale) și al proprietăților lor absolute — percepție care interzicea reprezentarea unui anume tip de entități matematice prin altul — a pierdut în cele din urmă teren în fața unei noi percepții a matematicii ca știință a relațiilor și structurilor:

> Nu am în nici un fel intenția de a încerca să stăpînesc toate acele științe particulare care primesc laolaltă numele de Matematică; dar observînd că, deși au obiecte diferite, ele se învoiesc să nu ia în considerație decît diferitele relații și proporții prezente în aceste obiecte, am crezut că ar fi mai bine să examinez doar aspectul general al acelor proporții.[24]

Deoarece matematica a devenit un limbaj formal al relațiilor, nu doar faptul că numerele puteau fi reprezentate prin figuri și viceversa, dar și relațiile nematematice — mișcări, forțe, intensități — puteau fi exprimate în limbaj matematic.

Acestea au constituit în parte dezvoltări medievale; voi încerca să le evaluez rolul și impactul. Dar mergînd mai departe, detectăm, atît în viziunea lui Descartes despre o nouă metodă, cît și în a altor savanți din secolul al XVII-lea, un ideal total nou de cunoaștere — de dobîndire a cunoștințelor — în care par să conveargă toate idealurile de cunoaștere discutate anterior. Acest nou ideal, oarecum evaziv, dar care își păstrează impactul pînă în zilele noastre, a reprezentat idealul cunoașterii prin *act* sau al cunoașterii prin *construcție*. Francis Bacon, care mai credea în misiunea științei de a descoperi „formele" lucrurilor, credea că a descoperi forma echivalează cu a fi în stare să produci respectivul lucru.[25] Acesta este motivul pentru care „știința este putere". Descartes, a cărui interpretare geometrică a materiei-în-mișcare era atît de radicală încît îl împiedica să înțeleagă forțele, credea totuși că poate reconstitui creația universului ca atare prin simpla combinare a ideilor „clare și distincte" despre masa originară și legile mișcării. El a reușit acolo unde, la Platon, explicația universului a eșuat, întrucît (cum credea) matematica lui făcea față schimbării; și asta fiindcă era altă matematică, constructivă într-un sens mult mai cuprinzător decît vechea geometrie. Glanvill, invocînd imaginea platoniciană a unui Dumnezeu geometru, a adăugat că „*Universul* trebuie *cunoscut* cu ajutorul acelei *Arte* prin care a fost *creat*"[26]. Hobbes credea că prima menire a științei este să distrugă lumea și să presupună existența sinelui doar prin „fantasmele" sale, iar apoi să o reconstituie sistematic cu ajutorul unui sistem arbitrar și neechivoc de semne. Din același motiv, credea că știința politicii e mai apropiată de înțelegerea noastră decît știința naturii: noi, care „ne-am făurit singuri comunitatea", putem să îi reconstituim mental mai ușor creația. Giambattista Vico a rezumat idealul ergetic de cunoaștere în faimoasa propoziție „verum et factum convertuntur". Cunoaștem cu certitudine doar acele lucruri pe care le-am construit; Vico, reacționînd la pretențiile „filo-

zofilor mecaniciști" ai naturii, sublinia că posedăm o asemenea cunoaștere prin construcție doar în ceea ce privește societatea; și că numai Dumnezeu cunoaște natura precum cunoașterea în act.

Acest nou ideal *ergetic* de cunoaștere se opunea categoric idealului vechi *speculativ*. Majorității epistemologiilor antice și medievale le era comun caracterul receptiv: indiferent dacă obținem cunoașterea din impresii senzoriale, sau prin iluminare, sau iarăși prin introspecție, cunoașterea sau adevărul este găsit, nu construit. În planul implicit sau explicit, majoritatea „noilor științe" din secolul al XVII-lea presupuneau o teorie constructivistă a cunoașterii.[27] Cred că Guelincx și Malebranche au fost cei dintîi care s-au revoltat împotriva pericolelor implicite ale acestui nou ideal constructivist al cunoașterii, limitîndu-l la domeniul ideilor și al combinațiilor acestora. Căci interpretarea mecanicistă a naturii ar putea duce lesne la presupunerea că noi cunoaștem facerea universului în maniera creatorului. Ocazionalistul rezerva cunoașterea în act exclusiv lui Dumnezeu, și o făcea într-un mod mult mai radical decît oricare autor din Evul Mediu, căci și aceștia împărtășeau admirația față de știința matematică a naturii. Știința antică și medievală limita activitatea mașinilor la artefacte, admițînd pentru noi cunoașterea în act cel puțin în privința artefactelor. Această distincție s-a prăbușit o dată cu „filozofia mecanicistă" a secolului al XVII-lea, iar imaginea universului-mașină, cu aspectul ei modern, amenința să erodeze zidul dintre cunoașterea umană și cea divină într-un mod mult mai eficient decît ar fi putut să o facă orice concept speculativ de cunoaștere. Ocazionaliștii au înfruntat pericolul admițînd că, într-adevăr, orice cunoaștere a *realității* se obține prin acțiune și afirmînd cu îndrăzneală că, prin urmare, întreaga cunoaștere a realității îi aparține în exclusivitate lui Dumnezeu.

B. CONSTRUCȚIE ȘI *METABASIS*, MATEMATIZARE ȘI MECANIZARE

1. Construcție și mișcare în Grecia Antică

Revăzînd diferitele antecedente posibile ale „cunoașterii în act" se pare că am omis cea mai veche și mai nemijlocită paradigmă. „A face", „a produce", „a construi", „a genera" au fost termenii utilizați pentru construcție în geometria greacă.[28] Construcțiile au fost o trăsătură distinctivă a geometriei încă de la început, iar Evul Mediu nu le-a uitat. Dar semnificația și rolul lor s-au restrîns treptat. Proclos Diadochus, în comentariul la prima carte a lui Euclid, a încercat să sistematizeze și să reconcilieze diferitele atitudini față de statutul construcțiilor. Opiniile pe care le citează sunt cu șase sau chiar cu opt sute de ani anterioare epocii lui. Unii, spune el, doreau să reducă toate „problemele" (de construcție) la „teoreme", deoarece entitățile geometrice nu sunt supuse generării sau coruperii (Speusip). Alții (Menaechmus) doreau să reducă toate teoremele la probleme, deoarece unele construcții stipulează „ceea ce se caută", iar altele ne fac să vedem calitățile unui obiect matematic. Ambii, conchide el, au dreptate:

> Adepții lui Speusip... fiindcă problemele de geometrie sunt un gen aparte față de cele de mecanică, acestea din urmă ocupîndu-se de obiectele perceptibile care dobîndesc existență și suferă tot soiul de modificări (αἰσθητὰ γὰρ ταῦτα καὶ γένεσιν ἔχοντα καὶ παντοίαν μεταβολήν). Adepții lui Menaechmus au și ei dreptate, deoarece descoperirea teoremelor nu are loc fără o coborîre (προόδου) în materie — mă refer la materia inteligibilă (ὕλην... νοητήν). Pătrunzînd în materie și dîndu-i formă, ideile noastre sunt pe drept cuvînt asemuite unor acte generative (γενέσεσιν). Căci mișcarea gîndirii noastre în proiectarea propriei idei este o generare... a figurilor din imaginația noastră și a proprietăților lor. Dar construcțiile, segmentările, pozițiile, comparațiile, adăugirile și eliminările au loc în imaginație, în vreme ce conținuturile înțelegerii (διανοίας) noastre rămîn fixe, fără generare sau modificare.[29]

Cu toate acestea, problemele și teoremele diferă. Dacă am considera că amîndouă asociază un predicat unui subiect, atunci construcțiile adaugă doar predicate posibile (un triunghi echilateral poate fi, dar nu este în mod necesar, înscris într-un cerc), pe cînd teoremele adaugă predicate necesare (unghiurile de la baza unui asemenea triunghi sunt în mod necesar egale). Proclos se referă și la o tradiție care se întoarce în timp, prin Zenodot și Poseidonios, pînă la Oenopides: construcțiile dovedesc doar *existența*, teoremele dovedesc proprietăți.

Construcțiile au servit de fapt ca demonstrații de existență în geometria greacă, deși numai în geometrie și nici acolo în mod exclusiv.[30] Indiferent dacă Oenopides a fost sau nu primul care le-a folosit ca demonstrații de existență, se pare că a fost primul matematician grec, din cîte știm, care a separat problemele geometrice de cele mecanice. A fost creditat de Proclos cu soluționarea a două probleme fundamentale de construcție (Euclid, *Elementele* 1.12: să se ducă o perpendiculară pe o dreaptă dintr-un punct care nu se află pe acea dreaptă; *Elementele* 1.23: într-un punct dat al unei drepte să se construiască un unghi egal cu un unghi dat). La prima vedere, aceste probleme par prea simple pentru nivelul atins de construcțiile geometrice la sfîrșitul secolului al V-lea. Reușita, s-a sugerat, a fost faptul de a fi cerut ca în construcții să se folosească doar rigla și compasul, arătînd cum trebuie procedat.[31] Se consideră îndeobște indiscutabil faptul că limitarea la drepte și cercuri reflectă statutul acestora de „cele mai frumoase și mai perfecte" figuri.[32] S-ar putea să fie așa, dar este o explicație insuficientă: construcțiile făcute cu rigla și compasul nu ajută întotdeauna la separarea geometriei de mecanică — dacă acesta a fost de fapt scopul lui Oenopides. Trebuie arătat de ce dreptele și cercurile, împreună cu toate figurile ce pot fi generate de acestea, ar putea fi considerate „nemecanice" într-un sens bine precizat, în timp ce altele nu ar putea.

A existat, cel puțin începînd cu *cvadratica* lui Hippias din Elis, o familie de figuri făcute din „linii mixte". Uneori erau numite pur și simplu figuri „generate de două mișcări".[33] Mișcarea implicată în generarea *cvadraticei* (la care matematica ulterioară a adăugat cohleoida și spirala) *nu* este o simplă deplasare, precum mișcarea implicată în generarea unui cerc prin rotirea unei drepte, sau, mai tîrziu, în generarea „corpurilor de revoluție". Asemenea mișcări nu necesită *timp* și ar putea fi de fapt imaginate ca instantanee. Dacă se recurge la mișcare pentru a explica generarea dreptelor și a cercurilor (dar mulți matematicieni greci nu gîndeau astfel), atunci este vorba — ca să folosim din nou limbajul lui Proclos —

doar de o „mișcare imaginară" (κίνησις φανταστική), o simplă deplasare.[34] Curbele de ordin superior sunt însă generate de o *mișcare-în-timp*, adică de o adevărată κίνησις. *Cvadratica* este generată de două laturi adiacente ale unui pătrat *ABCD*, una mișcîndu-se de la *B* la *A* paralel cu baza *AD*, cealaltă rotindu-se *cu viteză constantă* de la *AB* la *AD*. Punctul *P* de la intersecția celor două linii descrie *cvadratica*. Poate că pe vremea lui Oenopides existau și alte construcții care foloseau „mijloace cinematice".[35] Poate că restricția la riglă și echer intenționa să elimine mișcarea-în-timp din geometrie. Dar indiferent dacă asemenea considerente surprind sau nu motivele aflate în spatele tentativelor inițiale de separare a geometriei de mecanică, ele au devenit mai tîrziu majore. Curbele generate de mișcări-în-timp au rămas cetățeni de rangul doi: nu erau privite ca metode legitime de rezolvare a problemelor pe care erau capabile să le rezolve, cum ar fi de pildă trisecțiunea unghiului. Mișcarea fizică — mișcarea-în-timp — nu își avea locul în geometrie; „materia inteligibilă" despre care vorbea Proclos nu poate fi concepută ca generată în timp. Termenul nici măcar nu e limitat la tradiția platoniciano-neoplatoniciană. Aristotel îl folosea și pentru a distinge substratul obiectelor matematice de cel al obiectelor fizice.[36] El insistă totuși că acestea nu au existență separată. Proprietățile matematice se obțin înlăturînd din corpuri proprietățile lor fizice de materie care suferă modificări, adică mișcare-în-timp. Aceasta poate fi desigur sursa acelei *étendue intelligible* la Malebranche.[37] Deosebirea fundamentală dintre tradiția lui și cea grecească este că la el „întinderea ideală" cuprinde cu necesitate mișcarea-în-timp. Ea a fost interpretată ca sancționînd reunificarea geometriei și a mecanicii în secolul al XVII-lea, mai degrabă decît ca separîndu-le. Tot în cadrul acestei secțiuni doresc să conturez foarte sumar modul în care idealurile matematizării și mecanizării au convers într-un nou ideal metodic de cunoaștere prin construcție, ideal pe care grecii l-au respins aproape de la început.

2. *Prohibiția* metabasis-*ului*

Nu doar faptul că timpul a fost exclus — cel puțin în multe cercuri — din definiția „obiectelor matematice"; dar acestea nu erau admise să reprezinte ori să explice procesele pur temporale. La începutul cap. II am discutat pe scurt eșecul timpuriu al idealului matematizării naturii în Antichitate.[38] La Platon, construcția geometrico-mecanică a cosmosului nu reprezintă decît o metaforă; el însuși a admis că entitățile materiale imperfecte și schimbătoare nu pot fi reprezentate decît imperfect prin entități matematice. Aristotel a adăugat că, întrucît entitățile matematice sunt private de principala proprietate fizică — schimbarea —, matematica e puțin utilizabilă în fizică. Utilitatea ei în fizică se limita la structurile statice: corpuri în repaus (echilibru) sau în mișcare periodică, adică într-un anume sens sunt „atît în repaus cît și în mișcare" — mișcări cerești simple, uniforme și regulate. Aristotel a exclus apoi, pe baze matematice, orice analogie între mișcările cerești și cele terestre. Mișcarea uniformă a unui punct de-a lungul unei curbe este incomparabilă cu mișcarea de-a lungul unei linii drepte sau frînte.[39] Diversele restricții impuse de Aristotel conceptualizării matematice a schimbării nu sunt decît diferite versiuni ale prescripțiilor severe care se opun transferurilor

de la un gen la altul — μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.[40] La fel cum în natură o diferență specifică poate să apară doar la un singur gen, tot astfel, în cazul științelor, argumentele și metodele uneia nu trebuie „transferate" alteia (care nu îi este subordonată). A încerca să explici matematic cauzele schimbării este ca și cum ai încerca să demonstrezi o teoremă matematică pornind de la nemurirea sufletului. Spre deosebire de Platon, Aristotel nu credea într-o metodă științifică globală comună tuturor științelor.[41] Disciplinele veritabile sunt autonome și necesită principii diferite (ἀρχή). Din exact aceleași motive, propozițiile aritmetice nu pot fi ca atare explicate geometric; aceasta deoarece una se ocupă de numere, iar alta de mărimi.[42] Mai mult decît atît: chiar în cazul geometriei, numai figurile „de același fel" pot fi comparate — drepte cu drepte, curbe cu curbe, suprafețe cu suprafețe.[43]

Teama lui Aristotel de a amesteca genurile este atît de adînc înrădăcinată, încît te poți întreba dacă originile ei nu sunt cumva mai profunde decît angajamentul ontologic pentru o clasificare rațională, unică și nearbitrară a lumii. O recentă teorie antropologică sublinia teama resimțită de multe culturi față de obiectele mixte care nu pot fi clar definite, teamă exprimată prin interdicția accesului sau întrebuințării.[44]

Teoria proporționalității, în legătură cu care Aristotel face cîteva interesante remarci istorice[45], nu încalcă această interdicție — deși pare s-o facă. Proporțiile nu sunt obiecte matematice (adică numere sau mărimi) și nici măcar proprietăți absolute ale obiectelor matematice; ele sunt doar relații, iar relațiile pot fi comparate între genuri distincte sau chiar domenii de cercetare. A spune că o suprafață dată e „mai mare decît" un segment dat nu are sens; dar nu și a spune că două suprafețe se află în același raport ca două segmente. Aristotel pare chiar să considere criticabilă propoziția conform căreia o curbă este mai lungă decît coarda corespunzătoare[46], spre deosebire de Euclid; aceasta este baza metodei exhaustiunii. Dacă lucrurile stau astfel, înseamnă că Aristotel a făcut distincție între incomensurabil (ἀσυμμετρία) și incomparabil (ἀσύμβλητα).[47] Dar el subliniază proporționalitatea incomparabilelor: generațiile anterioare, spune Aristotel, nu au recunoscut „generalitatea comensurabilă" a proporțiilor, permițînd doar proporționalități „de segmente cu segmente, numere cu numere, suprafețe cu suprafețe"[48]. E posibil ca Aristotel să fi dezvoltat ulterior din teoria matematică a proporționalității teoria „semnificațiilor focale" atribuită lui de Owens, Patzig și alții[49] — teorie care i-a îngăduit (dacă într-adevăr a susținut-o) să dezvolte metafizica, sau știința despre ființă ca ființă, ca știință universală. Uneori el vorbește chiar despre o matematică universală[50], și nu cred că este vorba despre o știință a obiectelor și proprietăților definite, ci despre una a relațiilor sau chiar a algoritmilor formali universali de felul celor folosiți de el în teoria amestecurilor, de exemplu.[51]

Matematica — cum recunoaște Aristotel — este bineînțeles un limbaj. O bună parte a geometriei constă în reprezentarea figurilor „de același fel". Însă prin analogie, unele proprietăți ale figurilor pot simboliza cîteva proprietăți nonfigurative bine definite. În cartea X a *Elementelor* lui Euclid, segmentele reprezintă numere, întrucît ambele au proprietatea de iterație. Probabil că Aristotel nu ar fi obiectat; chiar permite segmentelor să reprezinte *timpul*, deoarece ambele

au caracter de continuum. Evident, cercurile și dreptele pot reprezenta traiectoria corpurilor în mișcare. Dar „mișcarea-în-timp" nu poate fi reprezentată printr-o *singură* figură sau simbol. Un segment poate reprezenta *fie* lungimea și forma unei distanțe parcurse, *fie* timpul, dar nu amîndouă. Într-adevăr, privită din punctul de vedere al lui Aristotel, expresia noastră pentru viteză ca raport între distanță și timp este un *metabasis*, un amestec de categorii. Cu atît mai puțin ar putea fi reprezentată distribuția sau intensitatea unei calități: calitatea și cantitatea sunt categorii diferite. În fine, rata schimbării — accelerația sau decelerația — este o noțiune cu totul imposibilă, căci „nu poate exista o mișcare a mișcării, sau devenire a devenirii, sau, în general, schimbare a schimbării".[52]

Dacă Aristotel ar fi admis figurile geometrice generate prin mișcare-în-timp, acestea ar fi putut să reprezinte mișcări fizice în timp, poate chiar accelerații. A existat, cum am văzut, o tradiție a figurilor generate prin combinarea unor mișcări uniforme, unghiulare și liniare: evident, Aristotel și chiar Euclid au păstrat tăcere în privința lor. Așa-numitele corpuri de revoluție ale lui Euclid — am arătat — nu fac excepție: mișcarea lor nu înseamnă decît o deplasare avînd o natură identică cu cea implicată în demonstrarea congruenței figurilor discrete; motiv pentru care pot fi considerate instantanee. Aristotel, urmîndu-l pe Eudoxos, a reprezentat mișcarea aparent retrogradă a planetelor cu ajutorul unei *hipopede*. Dar *hipopeda* nu este o figură generată *cu necesitate* prin mișcare (precum rotația a două sfere concentrice în jurul unor axe diferite). Ea poate fi interpretată și ca o linie descrisă pe suprafața unei sfere de un cilindru aflat în interiorul acesteia.[53] Acestea erau restricțiile *metabasis*-ului.

Un secol și jumătate mai tîrziu, Arhimede s-a eliberat de unele restricții — dar, se pare, nu de toate; se simțea destul de sigur pe metoda exhaustiunii pentru a reprezenta curbele prin segmente de dreaptă. A folosit considerente mecanice în descoperirea — deși nu în demonstrarea — teoremelor.[54] De altminteri, spirala lui Arhimede nu este generată doar printr-o mișcare-în-timp; este poate prima curbă generată de două mișcări uniforme *diferite*, și anume prin mișcarea combinată, unghiulară și radială a unui punct (un segment rotindu-se uniform în jurul uneia din extremitățile sale și un punct care se mișcă uniform de-a lungul segmentului către exterior).[55] Mișcarea rezultantă echivala cu o mișcare uniform accelerată pe care scolasticii secolului al XIV-lea au numit-o *motus uniformis difformis*. Nicole Oresme și-a dat seama de această înrudire.[56] Însă Arhimede nu a explorat mai departe drumul ce ducea la reprezentarea adecvată a mișcării neuniforme.

3. Erodarea prohibiției aristotelice: intensificarea și atenuarea formelor

Susținută cu fermitate la începutul Evului Mediu, injoncțiunea contra metodelor de încrucișare s-a erodat în secolul al XIV-lea atît în teorie, cît și în practică. Doctrina era incompatibilă cu teoriile terministe despre știință. Ockham a refuzat să deducă unitatea unei discipline din pretinsa unitate a conținutului. Știința este un aranjament de propoziții care răspund unei liste date de întrebări, un agregat de *habitus*-uri aduse la un numitor comun. Aceeași propoziție poate intra în scheme

demonstrative diferite în cadrul unor „științe" diferite. Nu era nevoie de o confruntare directă cu injoncțiunea lui Aristotel: din ce în ce mai multe discipline puteau fi declarate pur și simplu *scientiae mediae*.[57]

Printre exemplele de transfer real și constructiv de metode, știința medievală despre mișcare prezintă o relevanță specială pentru discuția noastră. S-a scris mult despre interesul medieval pentru cuantificarea calităților, sau „intensificarea și diminuarea" formelor, care a dus la noi modalități de reprezentare a mișcării. Era un interes cultivat, hrănit din numeroase surse: teologice (infuzia de *caritas*), filozofice (ce înseamnă o schimbare de calitate), medico-farmaceutice (combinarea efectelor drogurilor), optice (intensificarea luminii) și metodologic-matematice (cum să reprezinți mișcarea).[58] Analogiile se schimbau liber între un domeniu și altul. Mă voi ocupa de un singur aspect al acestui subiect de o inepuizabilă bogăție: utilizarea crescîndă a matematicii ca limbaj, implicațiile și conștientizarea acestui fapt.

Pe scurt, problema filozofică era de fapt următoarea: o calitate (formă) ca atare este egală cu sine în toate ipostazele[59]; experiența ne spune că unele calități sunt prezente în grade diferite în subiecți diferiți, sau chiar își schimbă gradul în același subiect, ca atunci cînd ceva se înfierbîntă sau se răcește. A spune că un subiect „participă" mai mult sau mai puțin la o calitate înseamnă a presupune statutul ontic al calităților; a spune că o calitate este prezentă într-un subiect în diferite stări de actualizare înseamnă a spune că nici un subiect nu este de fapt fierbinte dacă nu este cel mai fierbinte. Dar grația este prezentă în cel binecuvîntat înainte de a putea fi sporită. Se poate spune bineînțeles și că unele calități includ chiar în sine un interval posibil pentru schimbare — reacție ce duce la o regresie infinită, oarecum asemănătoare cu paradoxul celui de-al treilea om.[60]

O importanță deosebită a avut-o soluția lui Duns Scotus și a adepților lui. Ca proprietate comună, susținea el, o formă este întotdeauna aceeași și egală cu sine. Dar, restrînsă la o ființă individuală, este reprezentată (sau ipostaziată) ca ipostază concretă, numită ulterior *formalitas*. Dacă mi se îngăduie o analogie, *formalitates* se raportează la forma lor precum umbrele unei figuri la acea figură — pe un domeniu definit sau nedefinit —, exceptînd faptul că, în cazul de față, numai umbrele „există". *Formalitas* este proiecția unei forme asupra individului, așadar o proprietate accidentală a acelei forme. Domeniul unei forme în ipostazele ei individuale ar putea fi acum interpretat, cum procedau în mod tradițional teologii franciscani anterior justificării teoretice însăși, ca adiționare a părților acelei forme — ca formalitate — care se contopesc *ad unum*.[61] Această concepție specială despre intensificare se pretează într-un mod aproape natural unei reprezentări geometrice sau aritmetice.

Însăși noțiunea de formă a suferit schimbări semnificative în secolul al XIV-lea. Formele au încetat să mai fie fundamentul ontologic al lumii și unicele instrumente de cunoaștere ale ei. Scotus s-a alăturat celor care au dizolvat unitatea formelor substanțiale; în schimb, despre multe forme se poate spune că fuzionează într-o singură substanță, pînă la forma individuală. După Ockham și în mare parte datorită influenței sale, terenul discuțiilor epistemologice s-a deplasat de la o concepție *asimilatorie* la una *cauzală* a cunoașterii: actul cunoaș-

terii încetează să mai fie văzut ca identificare sau contopire a formelor lucrurilor cu intelectul — proces mediat de specii sensibile și inteligibile (*adequatio rei ad intellectum*). Se presupune acum că obiectele generează în noi noțiuni intuitive și abstractive (*notitiae*), care funcționează ca termeni (*incomplexa*) ai propozițiilor. Numai acestea pot fi adevărate sau false și, prin urmare, obiect al științei: propoziții mentale (Ockham), propoziții concrete, scrise sau rostite (Holcot), sau complemente propoziționale (*complexe significabilia*: Grigore din Rimini, Pierre D'Ailly). În discursul terminist, formele au fost reduse fie la calificări, fie la relații ale singularelor.

Este așadar limpede de ce atenția scolasticilor din secolele XIV și XV s-a putut deplasa de la problemele filozofice ale justificării la problemele logico-matematice ale reprezentării. Tradiția mertoniană, deși redă intensitățile prin întinderi — segmente, suprafețe —, rareori amesteca între ele categoriile, altfel spus, rareori permitea unei figuri să redea proprietăți combinate intensive și extensive.[62] La Nicole Oresme, metoda „configurației formelor" le făcea pe amîndouă în cadrul unei teorii generale a reprezentării. Presupunînd că reprezentăm (sau ne imaginăm) întinderea unei calități printr-o dreaptă, iar diferitele intensități ale acelei calități prin diferite cote corespunzătoare fiecărui punct de pe dreaptă, figura mărginită de dreaptă și curba obținută unind între ele toate cotele reprezintă distribuția exactă a acelei calități pe dreaptă (astfel va fi, de exemplu, figura reprezentînd mișcarea accelerată). Presupunînd că o calitate se extinde pe o suprafață, configurația calitativă va fi reprezentată în același fel de volumul mărginit de suprafața unui solid. Cît despre distribuția unei calități care se extinde la o figură tridimensională, Oresme observă suspinînd că, din nefericire, ne lipsește o a patra dimensiune prin care figura să poată fi reprezentată separat; dar și în acest caz se poate face o hartă în spațiu, iar despre respectivul subiect se poate spune că are „două corpuri" — doctrină ce nu era străină teologilor și juriștilor medievali.[63]

Aici, în teoria lui Oresme, caracterul simbolic al geometriei devine mai accentuat, dincolo de flexibilitatea considerabilă afirmată de *calculatores*. Este doar o chestiune de perspectivă sau de utilitate faptul că o figură (să zicem o suprafață) reprezintă o suprafață sau altceva (de exemplu *velocitas totalis*). Rămînînd la același exemplu, în ultimul caz timpul și distanța sunt realmente unite într-un *singur* simbol. Contribuția lui Oresme la apariția ulterioară a geometriei analitice este discutabilă. Dar nu și contribuția lui la transformarea geometriei într-un limbaj formal, capabil să descrie variabilele schimbătoare.

Ce loc deținea „nominalismul" secolului al XIV-lea în aceste dezvoltări? Ne amintim că, la Ockham, noțiunile matematice erau în întregime conotative. Întinderea, numărul, timpul, gradul erau, luate împreună, concepte vizînd relațiile dintre singulare mai degrabă decît să denumească obiecte singulare sau proprietățile absolute ale acestora. Construite fără redundanțe, asemenea noțiuni conotative nu sunt lipsite de un *fundamentum in re*; dar nu trebuie nici ipostaziate. Terminiștii au încetat să mai vadă în matematică un inventar de obiecte matematice împreună cu proprietățile lor absolute; aceasta a fost o condiție nece-

sară, dar nu și suficientă, pentru conștientizarea crescîndă a naturii formale a expresiilor matematice.

Ockham, precum unii *calculatores*, a putut crede că numai acele argumente matematice semnificative pentru interpretarea naturii erau demne de atenție. Alții însă admiteau de bunăvoie că modelele lor nu erau decît construcții mentale. Diferitelor probleme li se aplicau moduri variabile de reprezentare; cel mai frecvent, nu duceau decît la un procedeu de vizualizare. Dar ele dovedesc încă o dată cît de mult se erodase prohibiția aristotelică. Contiguitatea a două calități, fiecare ocupînd un domeniu de la zero la infinit, era reprezentată de un unghi ascuțit.[64] Era, poate, cea mai elegantă cale de a vizualiza coalescența scotistă de *formalitates* într-un subiect individual. Cercurile concentrice, un triunghi, sau chiar o simplă dreaptă puteau reprezenta ordinea perfecțiunilor în raport cu Dumnezeu, *ens perfectissimum*. Cum vom vedea, chiar Kant a conceput perfecțiuni simple negradate drept tot atîtea grade ale unei proprietăți globale numite „realitate"; *ens realissimum* era astfel sinonimă cu *ens perfectissimum*.[65]

Nu toate speculațiile cinematice din secolul al XIV-lea au fost introduse sub forma unor constructe pur imaginare. Studiul exponenților fracționari și irațională a fost promovat de așa-numita „regulă" dinamică a lui Thomas Bradwardine, una din puținele încercări ale scolasticilor din secolul al XIV-lea de a aplica noile tehnici logico-matematice la o problemă fizică reală. Teoria peripatetică a mișcării postula o proporționalitate directă între forță și viteză și o proporționalitate inversă între viteza și rezistența mediului. În acest caz, orice forță, oricît de mică, acționînd asupra oricărui obiect rezistent, oricît de mare, trebuie să îl deplaseze pe o anumită distanță, căci F/R este întotdeauna o mărime pozitivă. Chiar o muscă trebuie să fie capabilă să miște un elefant. Thomas Bradwardine a rezolvat problema presupunînd că creșterile de viteză depind de creșterea exponențială a raportului dintre forță și rezistență.[66] Regula, care s-a bucurat de o largă acceptare, nu prezintă evident nici o utilitate pentru fizicianul clasic. Totuși, ea indică o schimbare importantă. Pînă atunci, forțele puteau fi reprezentate direct ca viteze sau „mișcări", iar o creștere a forței putea fi reprezentată printr-o prelungire sau scurtare proporțională a segmentelor reprezentînd mișcarea. Legea lui Thomas Bradwardine permite doar reprezentarea indirectă a forței: creșterea forței e măsurată de *rata* de creștere a vitezei — foarte asemănător cu interpretarea dată de Oresme *impetus*-ului, discutată anterior, și poate sursa ei de inspirație.

4. Matematică, realitate și armonie

Din punctul de vedere al fizicii moderne, poate părea că matematizarea fizicii în secolul al XVII-lea implica într-o anume privință și dematematizarea ei. Pînă atunci, matematica (sau mai bine spus geometria) dicta fizicii formulele și figurile care trebuiau căutate în natură: proporțiile simple, figurile geometrice perfecte. În secolul al XVII-lea, pare-se, filozofia naturală s-a emancipat de sub tirania matematicii — fiind prin urmare capabilă să *folosească* mult mai multă matematică, sau chiar să genereze o nouă matematică, orientîndu-se după proble-

mele de fizică. În loc să accepte ca matematica să îi spună ce construcție se cuvine să folosească, fizica revine la matematică cu probleme concrete de rezolvat pentru *o* formulă sau figură — nu neapărat cea mai simplă sau perfectă în termeni matematici. Dacă cercurile nu descriu orbitele celeste, atunci o face elipsa, figură mai puțin perfectă dar mai generală. În afară de aceasta, fizicianul secolului XVI-lea folosește matematica mai degrabă ca limbaj decît ca inventar de entități reale. Se pare apoi că această schimbare în relația dintre matematică și fizică este parțial perceptibilă în regula lui Thomas Bradwardine. Ea a înlocuit raportul simplu al lui Aristotel cu raportul unui raport. Dar expunerea aceasta este mult prea simplistă și necesită numeroase precizări.

Calculatores au introdus un nou stil de raționament matematic-cinematic. Dar ei și adepții lor nu au analizat, folosind noile instrumente, căderea liberă a corpurilor sau mișcarea reală a proiectilelor. Poate că și-au dat seama că majoritatea mișcărilor reale sunt prea complexe pentru a fi descrise cinematic. De bună seamă, nu au abandonat tradiția aristotelică ce atribuia mișcărilor naturale o reprezentare geometrică prin figurile „perfecte" și „simple" care sunt cercul și dreapta și au restrîns mișcările reale inteligibile la cele putînd fi construite cu rigla și compasul. Perfecțiunea universului, armonia sa, mai era concepută ca o consonanță statică, geometrică; ea consta dintr-un maxim de simetrie geometrică. În cel mai bun caz, putem atribui unor teoreticieni din secolul al XVI-lea conștiința discrepanței dintre reprezentarea geometrică simplă a mișcării simple și complexitatea analizelor matematic-cinematice reale, asemănătoare discrepanței dintre descrierea geometrică a mișcărilor cerești și interpretarea lor fizică exactă.

Nicolaus Cusanus a exprimat mai viguros această resemnare prin faptul că a refuzat să atribuie mișcărilor naturale o formă geometrică perfectă. El a afirmat foarte clar că matematica este un limbaj construit artificial și că entitățile matematice sunt *entia rationis* generate de noi. Ca abstracție conceptuală ultimă, matematica este cel mai bun instrument pentru înțelegerea naturii; ea ne obligă să ne dăm seama de ce toate categoriile noastre se năruie în domeniul infinitului: un cerc infinit este, *eo ipso*, și o dreaptă. Atît reușita cît și eșecul conceptualizării matematice sunt o imagine a ideilor lui Dumnezeu — a lumii pe care a creat-o „prin măsură și greutate" și a lui însuși ca o *coincidentia oppositorum*. Coborîrea de la matematica paradoxală a infinitului la domeniul mărimilor finite, care sunt distincte și particularizate deoarece ascultă de principiul noncontradicției, este analoagă contracției lui Dumnezeu în creație.[67] Totuși, Cusanus a rezumat și împotrivirea medievală la utilizarea măsurătorilor în natură, *întrucît* acestea nu pot fi niciodată exacte. O dată cu idealul rigorii absolute, secolul al XVII-lea a abandonat și idealul exactității absolute a măsurătorii — doar așa, cum a observat Anneliese Maier, au devenit posibile științele exacte.[68]

Analiza mișcării reale, în termeni cinematici sau dinamici, a trebuit să aștepte emanciparea gîndirii fizice de sub tirania geometriei și a construcțiilor geometrice perfecte. Parabola care descrie mișcarea proiectilelor și elipsa care descrie orbitele planetare nu sunt figuri perfecte, și nici măcar construibile din figuri perfecte fără mijloace „mecanice". Secolul al XVII-lea nu a abandonat noțiunea de

perfecțiune sau de armonie a cosmosului; el a înlocuit simetria static-geometrică a tradiției platoniciene și peripatetice cu noțiunea unei consonanțe dinamice. O dată cu sporirea înțelegerii caracterului formal-simbolic al matematicii, „simplitatea" a ajuns să însemne generalitate mai degrabă decît simetrie absolută.

Cîteva din cele mai generale precondiții pentru tranziția către o noțiune dinamică a consonanței universale au fost menționate în cap. II. Aici aș dori să atrag atenția în primul rînd asupra rolului important al abandonării obsesiei figurilor construibile, atît în examinarea detaliată a mișcărilor concrete cît și în concepțiile generale privind „perfecțiunea" universală. Atenuarea treptată, în nici un caz completă, a acestei obsesii este poate bine ilustrată prin modificările concepțiilor fizico-cosmologice ale lui Kepler de la *Mysterium cosmographicum* la *Harmonices mundi. Mysterium*, cum a observat Kepler mai tîrziu, își limita căutarea armoniei la „materie", adică la formele și dimensiunile orbitelor, astfel încît acestea să fie în acord cu ierarhia corpurilor regulate. Dar acestea, spune el în *Harmonices,* nu sunt decît „cărămizile construcției", nu forma și viața cosmosului care a fost construit — aluzie la Timaios — „după imaginea bine articulată a unui corp viu". Relațiile armonioase sunt „formele" ce corespund relațiilor dintre poligoanele construibile cu ajutorul riglei și compasului. Acestea se acomodează mișcărilor reale ale planetelor, ale căror orbite nu sunt „construibile", ale căror regularități trebuie explicate prin „forțele" fizice, mecanice, de atracție și repulsie.[69] Noua „armonie" este construită din mișcări-în-timp.

Nimic din toate acestea nu a fost anticipat de filozofii naturii în secolul al XIV-lea. Dar ei au avut un rol în transformarea matematicii dintr-un inventar de entități ideale într-un formalism simbolic capabil de numeroase interpretări. Jakob Klein a descris această transformare pentru secolele XVI și XVII[70]: ea nu se încheiase nici atunci. Pe această transformare se baza abilitatea matematicii de a descrie procesele cu ajutorul funcțiilor. *Calculatores* și adepții lor au avut în unele cazuri o vagă noțiune despre amîndouă.

5. Limbajul matematicii

Folosirea matematicii în interpretarea efectivă a proceselor naturale și caracterul ei formal-simbolic crescător au mers mînă în mînă, chiar dacă matematicienii secolului al XVII-lea au evidențiat uneori un aspect, iar alteori altul. La Descartes, programul geometriei analitice consta în traducerea termenilor algebrici în termeni geometrici (*introduire... termes d'Arithmetique en la Géométrie*) sau în „exprimarea" (*exprime*) figurilor geometrice sub formă algebrică.[71] Injoncțiunea împotriva *metabasis*-ului din matematică era violată pe față; bariera care părea fundamentală grecilor în cel mai înalt grad și care nici măcar nu a fost pusă în discuție în Evul Mediu — separația dintre numere și mărimile continue — a fost înlăturată. Mai mult decît atît, Jules Vuillemin a arătat că Descartes a adăugat distincției dintre curbele „geometrice" și cele „mecanice" o distincție între curbele mecanice și cele „grafice"; primele două, fiind soluții ale unor ecuații algebrice de gradul doi și respectiv *n*, au fost acceptate de el ca legitime; pe ultimele,

fiind curbe discontinue, le-a respins. Din categoria a doua făceau parte spirala și *cvadratica*; el s-a simțit adesea îndemnat să se ocupe de ele în cadrul unor probleme de mișcare, forțe și intensități.[72] Pe scurt, în ochii lui Descartes, geometria analitică era doar exemplu de forță euristică pentru noua metodă universală, valabilă în geometrie și în optică, în fizică și în psihologie. Ceea ce pentru antici fusese un viciu fundamental, iar pentru Evul Mediu unul mai puțin grav, a devenit acum o virtute: transportul de modele și argumente de la o disciplină la alta.

Hobbes, fără a fi el însuși un practicant subtil al acestei arte, vedea în matematică un construct pur mental, un limbaj în întregime artificial. Natura artificială a conceptelor matematice le garantează univocitatea absolută. Matematica este paradigma tuturor celorlalte științe, deoarece am creat-o din nimic: veridicitatea ei decurge pe de-a-ntregul din modul de construcție. Hobbes credea că acest lucru este valabil în orice știință autentică; dar în cazul matematicii, iese mai clar în evidență că adevărul se află în consistența construcției noastre arbitrare. Matematica, asemeni gîndirii în general, nu este decît calcul.

Nimeni în secolul al XVII-lea nu s-a apropiat mai mult de înțelegerea proprietăților formal-simbolice ale raționamentului matematic decît a făcut-o Leibniz. El a văzut în aritmetică și geometrie ipostaze — noi am spune modele — ale unei *scientia generalis de relationibus* pe care și-a propus să o elaboreze.[73] Ne amintim că în concepția lui, relațiile erau simple abstracțiuni, fără statut ontologic, deși indispensabile în ordonarea fenomenelor. Cu alte cuvinte, algoritmii formali au căpătat prioritate în fața entităților sau a proprietăților matematice. Într-adevăr, versiunea lui asupra calculului diferențial și integral era un algoritm general-formal pe care nu a știut întotdeauna să îl interpreteze.[74] Pentru Leibniz, *characteristica universalis,* fiind fundamentală, era destinată a servi ca *ars inveniendi* tuturor științelor. Ideilor simple — spera el cîndva — li s-ar putea asocia numere prime; combinațiile lor ar furniza toate ideile compuse posibile.[75] În sistemul perfectat mai tîrziu, Leibniz a abandonat speranța identificării proprietăților simple[76]; dar nu a renunțat și la speranța identificării algoritmilor formali care ar servi tuturor schemelor deductive posibile. Dumnezeu, care poseda *scientia generalis*, a creat lumea „calculîndu-și ideile".[77] Formalizarea matematicii a fost într-un anume sens mecanizarea ei. Pascal și Leibniz au construit realmente o mașină de calcul; ultimul o vedea ca model rudimentar de algoritm al unei științe generale.[78]

6. Cele trei semnificații ale mecanizării

Indiferent dacă mintea lui Dumnezeu (sau gîndirea în general) este sau nu o mașină de calculat ideală, universul fizic era cu siguranță astfel privit. Era un orologiu ideal — care fie necesita o întoarcere periodică, cum credea Newton, fie se mișca perpetuu cu egală precizie, cum pretindea Leibniz. Însă metafora ceasului avea acum în vedere aspecte ale universului cu totul diferite de predecesoarele antice sau medievale.

Compararea universului cu o uriașă mașinărie era o veche metaforă ce se referea la mișcarea circulară regulată a bolții cerești.[79] În Antichitate și în timpul

Evului Mediu, aceasta a fost adesea mult mai mult decît o metaforă. Erau proiectate și construite complicate ceasuri astronomice care vizualizau, reprezentau și facilitau calculul orbitelor cerești. Academia lui Platon pare să fi posedat o sferă armilară: ea s-a aflat la baza creației universului de către Demiurg în *Timaios*.[80] O treptată și necontenită perfecționare tehnologică marchează istoria acestor dispozitive inginerești pînă în Evul Mediu; ele au precedat ceasul, căruia i-au servit drept paradigmă. Începînd cu secolul al XIV-lea, ceasul mecanic — devenit mult mai precis prin folosirea regulatorului — a devenit cea mai admirată invenție a omului, paradigma mașinii perfecte.[81]

De fapt, la Aristotel sau chiar la Ptolemeu, mișcările cerești puteau fi reprezentate cu suficientă acuratețe de un dispozitiv mecanic. Din punct de vedere cinematic, Aristotel permite descompunerea mișcărilor circulare doar în mișcări circulare, și a celor lineare doar în mișcări lineare. Aparenta complexitate a mișcărilor cerești are nevoie, și trebuie, să fie descompusă în mișcări circulare. Mai mult, atît în astronomia lui Eudoxos, cît și în a lui Ptolemeu, fiecare orbită planetară e calculată și reprezentată independent de celelalte. Sistemul care le combină trebuie doar să furnizeze un mecanism astfel încît mișcarea unei planete să nu se interfereze cu — sau să nu influențeze — mișcarea celorlalte. Din punct de vedere dinamic, nici un fel de forțe nu trebuie reprezentate în dispozitivul mecanic, deoarece sferele sunt mișcate de un agent separat — suflete, sau inteligențele separate folosite mai tîrziu. Pe scurt, cosmologia antică și medievală era susceptibilă de mecanizare în sensul literal al cuvîntului. Dar nu și primele cosmologii moderne. Ironia atribuirii unei „mecanizări a imaginii lumii" secolului al XVII-lea — și nu este în nici un caz vorba de o greșeală — constă în circumstanța simplă, trecută adesea cu vederea, că acele cosmologii care se bazau pe „noua știință" a mecanicii nu puteau fi reprezentate prin dispozitive mecanice reale. Din punct de vedere cinematic, ele descompuneau orbitele circulare sau eliptice în componente rectilinii. Din punct de vedere dinamic, ele presupuneau forțe intrinseci sistemului, sistemul fiind conceput ca un echilibru de mișcări și forțe. E posibil ca astăzi să putem simula sistemul planetar folosind cîmpuri electromagnetice; dar acest lucru nu se putea realiza cu mijloacele tehnologice ale secolului al XVII-lea. Este inutil să mai spunem, funcționarea unui organism precum o mașină era la rîndu-i cu neputință de reprezentat *en détail* printr-un ceas.

Să rezulte așadar de aici că „filozofii mecaniciști" și-au demecanicizat de fapt universul, că pentru ei universul-ceasornic a devenit o simplă metaforă? Cîtuși de puțin. În cele din urmă, dispozitivele mecanice create de om trebuiau să rămînă doar o metaforă în percepția antică și medievală, deoarece reprezentau mișcările *naturale* prin mișcări *artificiale* impuse. La finele Evului Mediu, distincția aceasta s-a putut deplasa din domeniul experienței imediate în cel al raționamentului; dar ea a rămas fundamentală. A fost abolită la începuturile fizicii moderne — mai întîi cu reținere, apoi în mod radical. Mecanizarea naturii nu a devenit nici realitate, nici metaforă, ci *model* și *paradigmă*.

Dar model sau program pentru ce? În sens minimal, „cauzele mecanice" simbolizau dorința de a elimina din interpretarea naturii toate cauzele cu excepția

celor eficiente; de a interpreta toate fenomenele fizice ca „materie-în-mișcare". În acest sens, în secolul al XVII-lea idealul mecanizării își avea rădăcinile în gîndirea atomistă clasică. S-ar părea că fizica lui Democrit era cantitativă, iar a lui Aristotel era calitativă. Aceasta e adevărat doar cu privire la potențialitățile nerealizate: atomiștii antici nu au fost niciodată interesați de analiza matematică a mișcării. „Forma, dimensiunile și ordinea" atomilor care se mișcă în vid erau suficiente pentru a explica de ce unii se adunau laolaltă iar alții nu. *Clinamen*-ul epicureilor intenționa să explice de ce atomii se ciocnesc și formează *vîrtejuri*. Nu se mai pretindea o analiză ulterioară. Dimpotrivă, din mediile atomiste provine cel mai puternic atac la adresa fundamentelor matematicii și, după cît se pare, la adresa fundamentelor astronomiei matematice grecești.[82]

În timp ce autorii Evului Mediu timpuriu au pierdut orice simț al diferenței dintre fizica atomistă și cea aristotelică — Isidor din Sevilla consideră atomii și elementele în coexistență pașnică[83] —, scolasticii au restabilit o parte din contextul argumentativ originar al doctrinei, deși majoritatea lor nu era interesată de entitățile materiale invizibile. Cu toate acestea, au avut tendința de a restrînge cauzele finale exclusiv la acte conștiente; iar unii au avertizat — cum făcuse cîndva și Maimonide — că nu omenirea ar fi scopul ultim al creației.[84] Revigorarea doctrinelor atomiste sau corpusculare în secolul al XVII-lea datorează mult mai puțin teoriilor atomiste decît unui sens nou, mai bine precizat, al termenului „mecanic".

7. Mecanizarea — o cunoaștere constructivă

În acest sens, mai restrîns, al termenului, „mecanic" însemna înțelegerea unui set dat de fenomene sub forma unui sistem închis, semiautarhic de mișcări și/sau forțe aflate în echilibru; un sistem care se autosusține, cel puțin pentru un timp. Faptul că elementele unui asemenea sistem erau corpusculi sau atomi nu avea în această privință decît o importanță secundară. *Echilibrul* și interacțiunea mișcărilor și forțelor trebuiau demonstrate constructiv: faptul că anume mișcări presupuse se contopesc într-un fel mai degrabă decît în altul trebuia arătat prin analiză și sinteză matematică, prin disociere și combinare.[85] Nu cred că la Buridan extinderea mecanicii *impetus*-ului la mișcările cerești poate fi privită ca sugestie timpurie pentru un asemenea sistem.[86] Ea permite planetelor să-și urmeze orbitele în mod automat. Dar mișcările lor sunt concepute tot independent una de alta; într-adevăr, lipsa frecării și a oricărei alte influențe sau interacțiuni permite *impetus*-ului transmis fiecărui corp ceresc să actualizeze natura *impetus*-ului ca *res natura permanens*. Cosmologia lui Buridan era „mecanicistă" mai degrabă în primul decît în al doilea înțeles al cuvîntului.

Cosmologia medievală nu a condus niciodată la căutarea unor indicii ale creației sau distrugerii universului. Doctrina lui Aristotel despre eternitatea lumii — nu într-o anumită formă sau forme, ci cu toate formele sale — era parte integrantă a fizicii și metafizicii lui. E adevărat că scolasticii medievali au învățat cum să păstreze cosmologia aristotelică susținînd în același timp că este compatibilă cu creația din nimic.[87] Totuși nici un autor medieval nu a trebuit să reconstituie istoria timpurie a universului pentru a-i putea înțelege structura prezentă.

Primele capitole din Geneză au trebuit reconciliate cu teoriile cosmologice, dar au contribuit prea puțin la înțelegerea lor. Faptul că Dumnezeu a ales să creeze universul în șase zile mai degrabă decît într-o clipă, *in ictu tempore*, are motivații mai curînd simbolice decît cosmologice. Nahmanide merge atît de departe, încît pretinde că povestea creației elucidează ordinea miraculoasă nenaturală a elementelor în zilele noastre.[88] Dimpotrivă, primele cosmologii moderne implicau aproape inevitabil speculații cosmologice. Ele trebuiau să justifice construcția rațională a echilibrului complex al mișcării pe care îl prezintă acum universul — și au făcut-o, de la Descartes la Kant și Laplace.

Descartes, precum odinioară Platon în *Timaios*, își denumește reconstituirea proceselor mecanice guvernînd mișcarea haotică primordială a particulelor „narațiune plauzibilă". Iar în altă parte spune:

> Am decis... să vorbesc numai despre ceea ce s-ar putea întîmpla într-o lume, dacă Dumnezeu ar crea acum în altă parte în spațiile cosmice destulă materie pentru a o alcătui și dacă ar mișca în diverse feluri și fără ordine diferitele părți ale acestei materii... În plus, am arătat care sunt legile naturii și... am încercat să demonstrez că ele sunt atît de esențiale încît, chiar dacă Dumnezeu ar fi creat mai multe lumi, n-ar fi putut exista nici una în care aceste legi să nu fie respectate. Am arătat apoi cum cea mai mare parte a materiei din acest haos trebuia [!] ca urmare a acestor legi să se așeze și rînduiască într-un anumit fel care ar face-o asemănătoare cerurilor noastre; cum unele părți ale acestui haos trebuiau să alcătuiască un pămînt și cîteva comete și planete, iar alte părți un soare și stele fixe... Totuși, din toate aceste lucruri nu voiam să trag concluzia [!] că lumea a fost creată în felul în care o bănuiam eu; căci este mult mai verosimil că, de la început, Dumnezeu a creat-o întocmai cum trebuia să fie. Dar este sigur — și aceasta este o părere unanim acceptată de teologi — că acțiunea prin care Dumnezeu menține acum lumea este echivalentă cu aceea prin care a creat-o... și natura [tuturor lucrurilor] este mult mai ușor de conceput atunci cînd le vedem născîndu-se încetul cu încetul decît dacă le privim gata făcute.*[89]

Cu alte cuvinte, se poate arăta că, lăsată în voia ei, materia, înzestrată cu o „cantitate de mișcare" constantă, a format în mod inevitabil universul nostru. Contrar lui Newton, Descartes nici măcar nu poate să conceapă altă lume care să asculte de aceleași legi ale naturii ca a noastră. „Spațiul imaginar" este într-adevăr imaginar — de vreme ce Newton, ne amintim, avea nevoie de un spațiu infinit pentru a-i permite lui Dumnezeu să creeze alte lumi, respectînd sau nu aceleași legi care ne guvernează universul, dacă dorește acest lucru.[90] Iar Descartes poate fi prins în flagrant delict cînd își numește reconstituirea „fapte". În tot acest pasaj se simte ecoul distincției aristotelice dintre poezie și istorie: poezia este mai valoroasă, deoarece construiește evenimente care s-ar putea petrece oricînd.[91] Însă foarte importantă este afirmația lui Descartes — neacceptată „de toți teologii" — conform căreia logica creației este aceeași cu logica păstrării ordinii universului; nu poate exista decît o singură modalitate a constituirii, și deci a reconstituirii sale. Ulterior, în *Principia*, Descartes a comparat lumea lui ipotetică și lumea

---

* *Descartes și spiritul științific modern*, trad. Daniela Rovența-Frumușani și Alexandru Boboc, Editura Academiei Române, București, 1990 (*n.tr.*).

reală creată de Dumnezeu cu două ceasuri (*horologiae*) care sunt identice în exterior dar au în interior mecanisme diferite.[92] Aceasta se poate interpreta în două moduri distincte: poate însemna și existența unui alt mecanism care să explice construcția lumii — dar acest lucru l-a exclus în *Discours*; poate însemna de asemenea că lumea creată pe aceleași principii ale mecanicii printr-un singur act al lui Dumnezeu și lumea construită lent conform ipotezei sale trebuie comparate cu două ceasuri — dar atunci analogia lui Descartes este înșelătoare, fiindcă în acest caz diferența constă doar în viteza de asamblare a părților construcției. În acest sens au înțeles unii comentatori greci din Antichitate expunerea lui Platon despre construcția lumii. „Cosmosul însuși", îi cita Proclos, „există veșnic; dar discursul face distincție între creator și ceea ce devine, introducînd în ordinea temporală lucruri care coexistă simultan, căci tot ce este generat este compus."[93] „Ordinea temporală" a întregului univers era realmente o proprietate accidentală în orice cosmologie grecească (exceptînd-o, poate, pe cea atomistă). Structura lumii era eternă. Nu și în cosmologia lui Descartes. Schimbarea, mișcarea-în-timp, nu era doar proprietatea „materiei" în contrast cu structura universului: era o proprietate structurală a universului în ansamblu. Ne putem imagina acest „timp" oricît de scurt, chiar condensat la o clipă — el trebuie totuși să existe. Pentru a fi consecvent, Descartes nu poate să își interpreteze cosmologia în felul în care a interpretat-o Proclos pe cea a lui Platon: mișcarea-în-timp se află la baza *principiilor* constitutive ale lumii. Lucru care este și el conținut în comparația cu ceasul. Comparația urma să capete ulterior întrebuințări importante — și uneori diferite. Aici în pofida sau poate tocmai din cauza ambiguității, ea atestă măsura pretențiilor unei explicații mecanice a naturii. Chiar acei „filozofi mecaniciști" din secolul al XVII-lea care au evitat asemenea pretenții extreme au reținut cîteva. Scolasticii medievali credeau că știm cîte ceva despre structura statică a „edificiului lumii" precum și despre numeroasele fapte conexe; dar că numai Dumnezeu posedă cunoașterea ultimă *propter quid*, că numai Dumnezeu cunoaște universul în modul în care a fost creat. Filozofii mecaniciști din secolul al XVII-lea au ajuns aproape să creadă că, deși nu putem spera să cunoaștem vreodată toate faptele cu privire la univers, știm totuși destul despre principiile sale dinamice pentru a-i reconstitui creația în modul în care o face Dumnezeu.

Ceasul mecanic, în a cărui perfecționare savanții și meșteșugarii secolului al XVII-lea au învestit atîta energie, era cel mai adecvat echivalent al proceselor naturale, mentale și sociale — și nu doar dintr-un singur motiv. Ceasul este un mecanism care, o dată întors, funcționează de la sine. Funcționare care nu se exercită asupra a ceva — nu trage, nu împinge și nu ridică alt obiect —, ci constă în însăși regularitatea mișcării. La fel și universul — iar universul *este*, în plus, prin definiție, cel mai precis dispozitiv de măsurare a timpului. Și organismele sunt ceasuri: un corp sănătos are un puls regulat, iar circulația sîngelui dobîndise de puțină vreme o explicație mecanică. Se poate arăta că *șirul gîndurilor* sau asociațiile de idei reprezintă un proces inevitabil: poate sunt asemenea mișcării, poate sunt în sine o mișcare. Comparația cu cele două ceasuri sincronizate reda ambele conotații — pe cea mentală și pe cea fizică. Guelincx a introdus-o

în controversa minte–corp din secolul al XVII-lea[94] și i-a devenit cel mai răspîndit simbol și loc comun.

Mai mult decît atît, ceasul mecanic, care a devenit cel mai la îndemînă exemplu al superiorității culturii europene față de alte culturi, era și supremul exemplu al cunoașterii-prin-construcție. A-i cunoaște modul de construcție este același lucru cu a ști să îl reconstruiești. Chinezii, cărora le lipsea această cunoaștere, erau incapabili să repare ceasurile europene, de care erau atît de încîntați și pe care le importau în număr mare în secolul al XVII-lea.[95] Aceasta le-a putut sugera autorilor lucrării *Logique du Port-Royal* alt exemplu faimos. Dacă se dă un ceas unui aristotelician chinez, acesta va atribui bătaia regulată „calității sonorifice".[96] Noi, care știm cum sunt făcute ceasurile, ne putem lipsi de „calitățile obscure" ale scolasticii — atît în înțelegerea mecanicii ceasurilor, cît și în înțelegerea mecanicii naturii.

8. Mecanizare și cosmologie

Cosmologiile medievale — aceasta a fost concluzia penultimei secțiuni — nu implicau niciodată cu necesitate o justificare rațională a formării universului, întrucît cunoașterea lor despre univers nu era o cunoaștere-prin-construcție. Bineînțeles, sunt conștient de lunga tradiție a reflecțiilor filozofice asupra primelor capitole din Geneză, în comentariile la *Hexaemeron* și în afara lor. Majoritatea acestora trasau o linie clară între creație și conservare — *opus conditionis* și *opus restaurationis*[97]: universul a fost creat din nimic, iar ordinea a fost stabilită în timpul celor șase zile ale creației o dată pentru totdeauna. Acesta părea să fie sensul explicit al Scripturilor, pe care filozoful putea grefa cosmologia lui Aristotel. Două motive au fuzionat așadar pentru a face ca problema *formării* universului să fie minoră, dacă nu redundantă: (i) cosmologia lui Aristotel are în vedere un univers etern în ansamblu și în toate părțile esențiale; și, deși scolasticii medievali l-au corectat pe Aristotel în ceea ce privește eternitatea universului, mulți au reținut destul din cosmologie, astfel încît cadrul conceptual să nu încurajeze viziunea unui univers în evoluție; (ii) înseși Scripturile au concentrat lucrarea creației în primele șase zile, și chiar în acelea — s-a subliniat în repetate rînduri — ordinea creației nu decurgea dintr-o necesitate intrinsecă: Dumnezeu ar fi putut să creeze totul dintr-o dată. Faptul că nu a procedat astfel putea să fi avut motivații pedagogice sau de altă natură.[98]

Să presupunem — cum am argumentat ulterior — că expunerea rațională a lui Descartes asupra formării lumii era un arhetip al cunoașterii-prin-construcție. A fost oare și un semnal pentru fizica ce va urma? Oare a respins, de pildă Newton, vîrtejurile carteziene din cauză că nu dorea „să inventeze ipoteze"? Se pare că, cel puțin în spațiul englez, cunoașterea-prin-construcție a fost limitată la tradiția experimentală (și a fost poate pregătită de practicile alchimice și magice); cosmogonia nu era percepută ca parte necesară a astrofizicii. Și totuși, fizica newtoniană a dus — inevitabil, cred — la ipoteza Kant–Laplace, o versiune resuscitată a vîrtejurilor lui Descartes în vocabular newtonian. Explicația mecanică a stării prezente a sistemului solar (fără a mai vorbi de univers în ansamblu) presupunea *eo ipso* o istorie potențială a cosmosului. Chiar dacă se presupune,

cum a făcut Newton, că toate planetele și stelele au fost create simultan și tot simultan au fost puse în mișcare, pentru a menține sistemul solar într-o stare de echilibru perpetuu, Dumnezeu trebuie, a conchis Newton, să anuleze din cînd în cînd efectele istoriei — să reechilibreze balanța dintre forțele gravitaționale și cele inerțiale, care altminteri se înclină lent în favoarea celor dintîi tinzînd să cauzeze colapsul întregii materii ca atare.[99]

Cu alte cuvinte, problema pusă de cosmologiile constructive și mecanice din secolul al XVII-lea nu era — precum în Evul Mediu — justificarea rațională a universului avînd un început în timp. Într-adevăr, în afara orizontului scolasticii secolului al XVII-lea, întîlnim doar discuții puține și neinteresante pe această temă. Materialiștii secolului al XVIII-lea urmau să o revizuiască (și să pledeze pentru eternitatea lumii); ulterior, Kant a plasat disputa printre antinomii. Dar dacă *creatio ex nihilo* a încetat să mai fie o problemă, problematica sa a reapărut sub o nouă înfățișare, și anume cum să explici *conservarea* universului care — cel puțin în principiu — era capabil de schimbări intrinsece.

Descartes a formulat explicația rațională a istoriei universului astfel încît să permită într-o anumită fază un echilibru stabil al mișcărilor. Malebranche a acceptat explicația carteziană — dar numai cum o acceptase cîndva Proclos la Platon, ca explicație a constelațiilor posibile, nu ca descriere a realității. Numai Dumnezeu știe cum a creat universul. Newton a acceptat potențiala istoricitate a universului, punîndu-l pe Atotputernic să intervină și să îi anuleze efectele. Universul și fizica nu cunoșteau conservarea forței.[100] Respingerea categorică a teoriei vîrtejurilor de către Newton avea motivația fizică temeinică pe care a expus-o în *Principia*; se baza de asemenea pe dorința ca Dumnezeu să intervină imprevizibil în evoluția lumii și prin urmare, poate, și pe dorința de a impune o limită cunoașterii-prin-construcție. Leibniz a rămas ambiguu, *more suo*. El a respins indignat imaginea unui univers asimilat unui ceas mundan ce trebuie întors. A mai respins apoi mișcarea perpetuă *în fizică* și nu a negat că universul are o istorie intrinsecă. Dimpotrivă, fiecare lume posibilă își conține istoria în însăși conceptul ei, în aceeași măsură cu monadele care o alcătuiesc. Dar oare este o asemenea lume posibilă — asemeni monadelor — și eternă, guvernată de propriul „principiu de activitate" — a se citi — conservare a forțelor? Zadarnic căutăm răspuns.[101]

În concluzie: aplicarea cunoașterii-prin-construcție lumii în ansamblu era un fapt pe cît de inevitabil pe atît de periculos. Era periculos întrucît îi făcea pe oameni să fie „asemeni lui Dumnezeu, să cunoască binele și răul". Numeroși filozofi din secolul al XVII-lea i-au folosit consecințele inevitabile; dar numai ocazionaliștii au avut curajul să nege categoric că tipul acesta de cunoaștere dezvăluie realitatea.

C. CONSTRUCȚIA NATURII ȘI CONSTRUCȚIA SOCIETĂȚII

1. Dialogul cu teoria socială a lui Hobbes

În gîndirea „filozofilor mecaniciști", idealurile unei explicații matematice și mecaniciste a naturii au dus la un ideal al cunoașterii-prin-construcție. Viciul aplicării de metode și proceduri aparținînd unei științe la altă știință a fost transformat

în virtute. Știința mecanicii a devenit paradigma unei noi psihologii, a unei noi medicini și a unei noi teorii sociale.[102] Hobbes se elogia ca întemeietor al teoriei sociale. Nici un alt gînditor din secolul al XVII-lea nu a pledat atît de consecvent pentru caracterul constructiv al tuturor manifestărilor umane — limbaj, știință, ordine politică. Nimeni nu a subliniat cu mai multă tărie că întreaga cunoaștere este cunoaștere în act.

Miezul teoriei sale politice stă în noua percepție conform căreia nici un instinct social (*inclinatio ad societatem*), nici un imbold către perfecțiune, socială sau de altă natură, nu face parte din înzestrarea fundamentală a naturii umane. Organizarea socială a ființelor omenești — spre deosebire de unele animale — nu este un produs natural, ci mai degrabă un artefact în totalitate. Cred că dialogul neîntrerupt cu Hobbes este semnul distinctiv al teoriilor politice moderne. Începînd cu secolul al XVII-lea, cei mai importanți gînditori politici nu l-au respins pe față, chiar dacă erau profund iritați de pretențiile lui. În loc de aceasta, i-au absorbit din plin forța argumentelor înainte de a le transforma într-o teorie diferită, uneori chiar contrară. Gimbattista Vico este un exemplu cît se poate de relevant. El a refuzat să accepte rolul paradigmatic al mecanicii tocmai fiindcă subscria la principiul identității dintre adevăr și faptă, *verum et factum convertuntur*.[103] Deoarece nu noi facem natura, nici nu putem spera să o înțelegem adecvat; dar știința despre umanitate este în întregime deschisă investigației noastre deoarece — aici Vico este întru totul de acord cu Hobbes — societatea este un artefact omenesc, deoarece „noi înșine ne-am făurit comunitatea". A doua noastră natură, cea istorică, este integral creația noastră. Alt exemplu privind importanța fundamentală a teoriei sociale la Hobbes poate ține aici locul altora. Cînd Marx a negat faptul că schimbul de mărfuri este manifestarea perpetuă a unei „înclinații naturale către troc" care îl înalță pe om deasupra animalelor[104], el a făcut pentru teoriile economice ceea ce a făcut Hobbes pentru cele politice. Ordinea economică a devenit un artefact în întregime omenesc, chiar dacă era unul necesar.

2. *Atomism, Gassendi și Hobbes*

Insistența lui Hobbes asupra caracterului tetic, total pozitiv, al legilor, nu reprezenta o poziție cu totul nouă. Vico, între alții, a recunoscut că varianta modernă a realismului politic avea în spate o lungă tradiție.[105] Opoziția dintre φύσις și νόμος a fost introdusă de sofiști și adoptată de atomiști.[106] Este destul de ciudat, puțini interpreți moderni ai lui Hobbes au comentat legătura evidentă dintre renașterea cosmologiei corpuscular-mecaniciste clasice în secolul al XVII-lea și renașterea interpretării tetice radicale a instituțiilor sociale, caracteristică în aceeași măsură atomiștilor.[107] O comparație superficială între Epicur și Hobbes pune în evidență concordanța unora dintre pozițiile lor de bază. Similaritățile acestea trebuie menționate înainte de a le înlătura (pe drept) ca periferice. Ἀνάγκη la Epicur și determinismul la Hobbes au aceeași valoare poziționlă în sistemele respective: eliminarea considerațiilor teologice. Însă Hobbes se putea lipsi de presupunerea complementară a ușoarei devieri originare παρέγκλισις a atomilor

care să justifice hazardul sau liberul arbitru[108], la fel cum putea să abandoneze însăși teoria strict corpusculară. Ambele atribuie un substrat material real și numărabil fiecărei entități discrete, inclusiv sufletului (Epicur) sau chiar lui Dumnezeu (Hobbes). Epistemologia amîndurora constă în interpretarea senzualistă a impresiilor, „imaginilor" (*simulacra*) și asociațiilor lor mecanice. O descriere similară a structurii emoționale a omului conduce ambele sisteme la abrogarea naturii sociale a omului.[109] Descrierii sumbre a stării naturale îi corespunde respingerea idealizărilor primitivismului ca *aurea aetas* și faimoasa descriere amănunțită pe care o găsim la Lucrețiu despre starea bestială și anarhică a omului primordial și apariția religiei din imagini de vis și spaime.[110] Originea strict contractuală a legilor este și ea parte a doctrinei lui Epicur, la fel și accentul pus pe funcția ordinii politice exclusiv ca mijloc de prevenire a crimei și chiar cerința unei supuneri necondiționate față de autoritate.[111]

Hobbes avea acces direct atît la Diogene Laerțiu, cît și la Lucrețiu, și putem face speculații în privința profunzimii cunoștințelor doxografice (pe care de fapt le avea, chiar dacă vedem o fărîmă de adevăr în remarca ironică a lui Clarendon cum că Hobbes ar fi fost un „om de... o oarecare erudiție și ceva mai multă judecată")[112] și a rolului — dacă a existat — pe care l-au avut în formarea gîndirii lui. Cu toate acestea, e important de notat că o renaștere a doctrinelor lui Epicur, chiar *în politică*, a fost concepută de Gassendi și se afla pe drum atunci cînd Hobbes și-a elaborat ideile politice.[113] Hobbes a aflat de Gassendi după cea de-a treia vizită în Franța: cel puțin putem presupune o anumită stimulare reciprocă. Din nou, o examinare superficială va dezvălui un număr de trăsături comune sistemelor lui Hobbes și Gassendi, chiar lăsînd deoparte substratul atomist al amîndurora. Amîndoi manifestau interes și încredere în noua mecanică. La Gassendi, formularea principiului inerției o precedă (cel puțin ca publicare) pe a lui Descartes și este mai aproape de formularea adoptată de Hobbes.[114] Două aspecte din etica și teoria politică ale lui Gassendi merită subliniate în mod deosebit în lumina lui Hobbes. Luînd apărarea pretinsei abrogări de către Epicur a oricăror legături naturale dintre oameni, Gassendi a subliniat avantajul de a nu vedea în atracția omului pentru semeni, sau chiar pentru familie, rezultatul unui instinct orb (*caeco quodam impulsu naturae*), ci al educației și autoelevației.[115] Atitudinile sociale — pare să arate Gassendi — nu sunt înnăscute, ci sunt produsul strădaniilor omului îndreptate asupra lui. Aceasta reprezintă esența concepției lui Hobbes (și a lui Vico) ulterior. Într-adevăr, o lungă secțiune din *De iusticia, iure et legibus* (Gassendi) poate dovedi influența confruntării cu Hobbes. O trecere în revistă a descrierilor pesimiste referitoare la starea naturală a omului se încheie cu observația că brutala *status naturalis* nu este în mod necesar o realitate istorică, ci o ficțiune necesară.[116] Scopul ei este înțelegerea societății cum ar fi acum în lipsa convențiilor legale, mai degrabă decît descrierea societății cum a fost cîndva[117]; cu alte cuvinte, este un caz-limită, așa cum principiul (mecanic) al inerției nu reprezintă descrierea unei mișcări reale, ci cazul-limită imaginar al mișcărilor considerate sub influența din ce în ce mai redusă a forțelor exterioare.

Spre deosebire de Gassendi, Hobbes a făcut mult mai mult decît să justifice sau să reînvie o tradiție întreruptă (dacă nu uitată). Numeroasele afinități cu etica lui Epicur nu au legătură cu conceptele și preocupările determinante ale gîndirii politice hobbesiene. Înainte de orice, Hobbes este interesat de puterea politică și securitatea colectivă, adică de stat mai curînd decît de fericirea sau autarhia individului. Dar dincolo de deosebirile de interes, (i) la Hobbes opoziția dintre „natură" și „convenție" este mult mai radicală și mai metodică decît oricare din doctrinele predecesorilor. Și totuși, (ii) tocmai această opoziție elaborată i-a înlesnit lui Hobbes anticiparea unei formule de mediere. În sfîrșit, (iii) la Hobbes împrumuturile metodologice și conceptuale din noua știință a mecanicii erau suficiente pentru a conferi conceptelor „natură" și „societate" o nouă atracție și o mai mare precizie.

3. Mediind între convenție și natură

Nici un autor clasic sau medieval nu a trasat vreodată atît de apăsat linia despărțitoare dintre domeniul naturii (materie-în-mișcare, senzație) și domeniul convenției, al constructelor artificiale, cum a făcut-o Hobbes. Cu toate acestea, el a căutat să le medieze, atît în teoria despre știință, cît și în gîndirea politică. Hobbes a consumat multă energie încercînd a dovedi că, deși toate instituțiile omenești — limbaj, religie, lege — își au originea *în* natură, ele trebuie totuși luate drept constructe în întregime artificiale. Ele aparțin naturii în măsura în care „previziunea" se poate reduce la senzații, iar senzațiile la materie-în-mișcare; dar *valabilitatea* lor provine, cum voi argumenta, nu din natură, ci din felul în care omul le impune. Doar un act deliberat, volitiv, și nu o rațiune etiologică, va conferi instituțiilor omenești — începînd chiar cu limbajul — ceea ce au nevoie pentru a fi în mod absolut valabile și a dăinui: univocitate absolută.[118]

Primul exemplu din care să rezulte că Hobbes a căutat o mediere între natură și impunere este teoria despre *conatus* (străduință). Străduința este „începutul mișcării", măsura mișcării o clipă înainte de a se traduce în distanță.[119] Nu este mișcare sau acțiune, ci tendința de a acționa sau reacționa — este o forță. La ciocnirea corpurilor simple, *conatus* se traduce într-o conservare a mișcării cu schimbările de rigoare în direcție, exact cum anticipau legile de mișcare ale lui Descartes. La corpurile elastice complexe, *conatus* se traduce parțial într-un sistem complicat de mișcări interne avînd ca rezultat dobîndirea forței. Cu această noțiune oarecum vagă, dar fecundă, Hobbes credea că a soluționat incapacitatea lui Descartes de a justifica fie corpurile elastice, fie alte forme de reacție întîrziată. Leibniz a recunoscut ce îi datora lui Hobbes. Particulele de mișcare ce lovesc sau penetrează organele noastre de simț provoacă la rîndul lor „mișcări interne". Acestea se traduc în fantasme, sistem local complex de mișcare interioară, și în gîndire; ele generează altă modalitate de mișcare interioară sau inițială — forța —, cunoscută ca volițiune. Volițiunea este așadar atît dependentă cît și relativ independentă de lumea exterioară. Își primește provocarea formativă de la materia-în-mișcare, și tot în aceasta se va retraduce, dar o va face prin intermediul unui sistem complex de mișcări interioare — care, cu cît va fi mai com-

plex, cu atît va fi mai greu de prevăzut. Rolul predominant al mișcărilor și al *conatus*-ului este conservarea stării în care se află un corp — *conatus suum perseverare motum* — ceea ce nu ține doar de mișcări ci și de echilibrul mișcărilor din interiorul corpurilor complexe.[120] Pe scurt, voința și cauzalitatea mecanică nu sunt incompatibile.

Opțiunea lui Hobbes pentru caracterul fundamental de materie-în-mișcare al „fantasmelor" noastre i-a interzis să le vadă ca „imagine" a realității în sensul nostru imagistic. Mai curînd, ele reprezintă realitatea în măsura în care regularitățile cauzale din *sensatum* generează regularități în senzație. Niciodată nu a presupus o corespondență biunivocă între fantasme și lucruri, și nici nu s-a îndoit de valabilitatea generală a senzațiilor noastre și a memoriei noastre despre senzații. Atît omul cît și animalul le posedă, iar animalele superioare pot asocia o senzație cu alta dacă acestea se succedă cu regularitate. Atunci una se transformă într-un „semn natural" al celeilalte. Asocierea impresiilor este baza oricărei activități intelectuale. Dar chiar cele mai inteligente animale sunt incapabile să convertească semnele naturale sau „interioare" în semne arbitrare convenționale, deci comunicabile. Ploaia poate să urmeze întotdeauna norilor, iar animalul poate să caute adăpost la vederea norilor. Dar norii nu prezic ploaia. Doar un act arbitrar poate face din nori un semn de ploaie; semn care ar fi în acest caz neambiguu cu condiția ca „nori" să însemne *numai* ploaie, și nu nori.[121] Este preferabil un semn arbitrar care prin natura lui să nu fie legat nici de ploaie nici de nori. Univocitatea semnelor arbitrare este baza capacității omului de a calcula cu ele, de a anticipa viitorul. „Previziunea" se întemeiază pe aptitudinea omului de a construi un sistem artificial de semne. Un limbaj neechivoc este cea mai bună garanție pentru societate, pentru stat, pentru știință.

La Hobbes, cea mai interesantă trăsătură privind teoria limbajului — care asimilează reminiscențe din teoria medievală a semnificațiilor cu tradițiile nominaliste — este caracterul ei antisubstanțial, diametral opus teoriilor metalingvistice curente, fie raționaliste, fie empiriste. „$S \in P$" înseamnă pur și simplu că S este numele lui P, indiferent dacă S reprezintă un element al fantasmei sau alt nume. „S este" sau „S există" este o propoziție semnificativă doar dacă este înțeleasă eliptic, ca prescurtare pentru „S este ceva", adică „S este un corp" (corpul este cea mai universală categorie, sau nume al numelor, aparținînd tuturor elementelor persistente în senzație).[122] Nu există pericol mai mare în știință decît pericolul ipostazierii, al înzestrării numelor de nume cu proprietăți de nume sau invers. Lumea noastră, atît cea a omului de rînd cît și cea a omului de știință, este un construct. Aceasta este limitarea dar și oportunitatea noastră, căci adevărul se află doar în propoziții, și a fi adevărat este același lucru cu a fi construibil. Adevărul este fapt în sensul originar al acestui termen — ceea ce poate fi făcut. Am încercat mai sus să arăt importantele funcții critice pe care le-a avut în scolastica medievală tîrzie „metoda anihilării". Pentru Hobbes, imaginarea sinelui *toto mundo destructo* a devenit o premisă pentru reconstrucția din acele *phantasmata* rămase a unei viziuni științifice despre lume, consecventă din punct de vedere terminologic.[123]

4. Originea obligațiilor absolute

Pe de o parte, așadar, limbajul își are propria origine în „semnele naturale"; pe de altă parte, legăturile naturale în cadrul succesiunilor regulate de evenimente sunt întotdeauna ambigue, și nici un „semn" nu este în realitate natural. În măsura în care sunt parte a limbajului nostru, semnele sunt întotdeauna arbitrare, indiferent de originea lor. Tot ceea ce este — este prin „natură" („însă natura" este tot un construct mental); dar semnificația precisă a instituțiilor omenești nu poate fi dedusă apelînd la legile naturii, iar acestea nu sunt o condiție suficientă pentru valabilitatea lor. Necesitățile naturale (slăbiciunea și egala vulnerabilitate a tuturor oamenilor în stare naturală și, prin urmare, frica de moarte) au putut genera supunerea în fața unor obligații contractuale, transferul „drepturilor" noastre către suveran; dar necesitățile naturale nu explică și nu pot explica de ce asemenea obligații trebuie complet separate de considerentele de eficiență; cu alte cuvinte, de ce trebuie să fie *absolut* obligatorii.[124] Supunerea absolută față de suveran nu cunoaște excepție, nu admite rebeliune. Și totuși, în cazul în care o rebeliune reușește — iar Hobbes vede în cele mai multe state teritorii cucerite —, exact aceeași supunere este acordată noului suveran nelegitim.

Această relație specifică, aproape dialectică, între natură și convenție, ca o cheie a înțelegerii structurii tuturor artefactelor omenești, este miezul argumentării la Hobbes. Argumentare a cărei forță provine tocmai din faptul că nu este utilizată doar în analiza statului, ci pentru a explica toate manifestările opiniei publice actuale și potențiale. Exemplul cel mai evident din care reiese că Hobbes caută o mediere între „natură" (necesitate) și „impunere" (volițiune) este teoria despre *conatus*. Doar puțini contemporani ai lui Hobbes, și mai puțini dintre interpreții de mai tîrziu, au înțeles acest dualism consecvent și medierea pe care o realizează; majoritatea tinde să pună accentul fie pe aspectul materialist-egocentric, fie pe cel „nominalist"-voluntarist al gîndirii lui. Concepția lui Hobbes despre natură, legile naturii și limbaj i-a permis negarea corespondenței biunivoce dintre cuvinte și lucruri, constructe impuse și succesiunea complet determinată a mișcărilor fizice, insistînd totuși asupra unei totale concordanțe între cele două. La fel și statul. Credem că nu este nici un simplu compus mecanic, nici un organism; nu posedă un corp distinct. „Materia" și „făuritorul" său sunt diferitele ființe omenești care îl alcătuiesc.[125] Corpurile, simple sau complexe, se disting prin forța sau „rezistența naturală" care le permite să dureze și să își mențină integritatea. Statul nu posedă o asemenea durabilitate naturală: stabilitatea nu poate fi calculată cu ajutorul unei legi fizice. Contractul pe care se întemeiază este *ens rationis*. Statul este *creatio continua* și în permanent pericol de disoluție. Face parte din condiția omului lupta *împotriva* naturii (inclusiv a propriei naturi) cu ajutorul unor invenții și proiecte luate *din* natură și dirijate de necesități naturale.

S-ar putea obiecta că problema clasică, dacă entitățile sociale există φύσει sau θέσει, a fost pusă în Antichitate nu doar *in politicis*, ci în toate sferele activității omenești, inclusiv în limbaj. Dar niciodată înainte de Hobbes nu a fost elaborată disjuncția sau subliniată structura ei dialectică atît de consecvent. O deosebire

importantă între filozofia culturii la Epicur și la Hobbes este că primul era interesat de substratul natural al limbajului[126]; Hobbes, deși nu îi neagă originea naturală, e mai preocupat de *valabilitatea* limbajului. În conceptul de „semne naturale", atît ca produs al succesiunii naturale de imagini cît și al unei funcții artificiale — chiar dacă funcția aceasta este în sine un produs al necesității cauzale —, Hobbes găsește alt model pentru a analiza alte constructe omenești, inclusiv „legi ale naturii" și obligații. Statul lui Hobbes este în aceeași măsură un produs al cauzalității (determinate) naturale *și* un construct arbitrar.

Contrar modului tradițional de a pune problema, Hobbes este interesat atît de mecanismul fizic prin care este construită ordinea socială, cît și de legile unice care guvernează aceste constructe ca atare.[127] În tradiția dominantă a gîndirii politice, cei care nu derivau ordinea socială din necesitate, natură, sau din legea naturii nu mergeau prea departe cu investigația; o dată postulat caracterul tetic al instituțiilor legale, ei se opreau. Știau că legile oamenilor nu erau o simplă reflecție a naturii, dar nu examinau problema privind procedeele ce puteau fi aplicate pentru validarea lor. Investigația lui Hobbes începe unde se oprește tradiția pozitivistă clasică.

Contrapunerea, fie și în vederea unei medieri ultime a naturii și societății, nu putea fi apărată fără noile legi ale mișcării și fără noua metodă de a le stabili reprezentată de mecanica lui Galilei (dacă nu își are originea în aceasta). Începînd cu secolul al XVII-lea, noile legi ale mișcării aveau două funcții paradigmatice. La Hobbes, teoria științei ca sistematizare a unor constructe mentale corespunde nemijlocit teoriei despre societate ca un construct uman autonom (deși necesar), iar conceptul despre starea naturală nu este altceva decît un caz-limită, analog principiului inerției. Ambele sunt deduse separînd un fenomen (corp, societate) de contextul real și văzîndu-l „în sine".[128]

În același timp, legile mișcării ar putea fi considerate legile ultime la care s-ar reduce fenomenele sociale, dacă, într-adevăr, nu există decît materie-în-mișcare; sau cel puțin ar putea fi luate ca metaforă sau paradigmă materială a legilor ce guvernează societatea. Concepția relației dintre corpurile fizice și politice va oscila în cursul secolului al XVII-lea între analogia pur *metodologică* și cea *materială*. În interpretarea noastră, Hobbes a tins către cea dintîi, fapt ce nu exclude folosirea *metaforică* a termenilor mecanici. Fie că l-am înțeles corect, fie nu, Hobbes și-a bazat pretenția de a fi fondat „filozofia civilă" pe ingeniozitatea sa metodologică, și nu pe noutatea opiniilor profesate.

5. Statul — un corp fizic : Spinoza

La Hobbes argumentul provizoriu de separare a fenomenelor naturii de cele sociale putea fi inversat pe baza propriilor premise. Spinoza era de acord cu Hobbes în privința multor principii fizice și antropologice. El a inversat însă accentul. O apreciere mai subtilă a echilibrului emoțional al omului (permițîndu-i să elimine monopolul aproape absolut deținut de *frică* în sistemul lui Hobbes) și o viziune mai realistă asupra statului (ca una din multele formațiuni sociale) i-au îngăduit să replaseze societatea în cadrul naturii, să se ocupe de stat ca de un

corp fizic complex (sau balanță a puterii) și de asemenea să atribuie statului acea *conatus suum conservandi motum* pe care Hobbes pare să fi negat că o posedă.

Deși, la drept vorbind, întinderea (sau substanța întinsă) este doar una la număr, Spinoza insistă asupra existenței corpurilor fizice definite — pe baza dreptului de a vedea entități fizice discrete nu doar în corpurile simple, ci și în compuși sau în compuși de compuși.[129] Corpurile fizice sunt definite de *conatus suum conservandi motum* care depinde în parte de o *quantitas motus* individuală, adică de bilanțul mișcărilor. Formula generală a lui Descartes pentru conservarea impulsului în univers ($m \cdot v$) este folosită — ne amintim — ca definiție a corpurilor *individuale*, ca *principium individuationis* fizic. Atîta timp cît corpul își păstrează „proporția" fundamentală, echilibrul specific al mișcărilor, el rămîne *un* corp (un *individuum*) chiar dacă unele părți sunt înlocuite cu altele.[130] Corpurile organice sunt complexe mecanice capabile să asimileze alte corpuri sau să regenereze substitute (nu neapărat còpii) ale unui element pierdut. Spinoza nu a abandonat complet relativitatea carteziană a corpurilor sau a mișcărilor individuale; el i-a conferit o semnificație pozitivă, la fel cum a făcut în cazul ideilor corespunzătoare. Fiecare fragment de întindere în mișcare poate fi privit ca unul sau mai multe corpuri în funcție de punctul nostru de vedere. Un vierme aflat în sîngele nostru nu va identifica sîngele cu un singur corp, ci cu un univers plin de numeroase entități (microscopice); nici *noi* nu recunoaștem *facies totius universi* drept ceea ce este — un organism uriaș. *Unitatea* unui *individuum* este forma de organizare și conștiința lui.[131]

Reflecțiile acestea au implicații grave — psihologice, antropologice, politice și etice. Pe unele le-a împărtășit cu Hobbes; însă în multe cazuri, Spinoza e mai consecvent. Spre deosebire de Hobbes, el poate vedea literalmente societatea ca pe un fel de organism, ca pe un corp.[132]

(i) Spinoza este de acord cu Hobbes că emoțiile și acțiunile omului depind doar de *conatus esse conservandi*, dar trasează o imagine diferită a structurii emoționale și a relevanței politice. El subliniază conflictul lăuntric al afectelor datorat originii într-o conștiință de sine neadecvată. Hobbes privea omul ca pe un suflet, o persoană, un corp; definiția unui corp și a imaginii acestuia îi permite lui Spinoza să vadă în om multe corpuri, multe idei, uneori conflictuale, și multe suflete.[133] Pentru Hobbes, frica de moarte era singura emoție destul de puternică pentru a-l obliga pe om să adere la contractul social și să rămînă în cadrul statului; Spinoza permite unei întregi game de manifestări, uneori contradictorii, ale egoismului — ambiție, cîștig, frică, grijă față de alții — să participe la crearea și menținerea unei *respublica*.[134] Societatea nu se poate menține doar prin frică, mai ales frica abstractă rezultată din înțelegerea a ce s-ar întîmpla în lipsa legilor. Societatea este o balanță de interese personale mai mult sau mai puțin luminate, iar statul este durabil numai dacă acestea converg. Un suveran prudent este cel care nu încearcă să elimine asemenea interese și opinii personale (nu se poate obține nici măcar prin teroare), ci le utilizează, fără ca supușii să își dea seama, în scop propriu. În această parte a doctrinei, poate că Spinoza a găsit o întrebuințare pentru „viclenia lui Dumnezeu" (Maimonide) într-un mod amintind de „viciile private, virtuțile publice" ale lui Mandeville sau de „providența" lui

Vico.[135] Fapt adevărat în egală măsură pentru monarhii, aristocrații și republici: calitatea (sau puterea) unei constituții depinde nu atît de forma de guvernămînt, cît de coordonarea interesului privat pe care îl realizează, de o delegare a puterilor și de sistemul controlului reciproc al instanțelor.

(ii) Societatea, atît la Hobbes cît și la Spinoza, este antagonistă. Suveranul lui Hobbes face însă excepție de la acest antagonism: fie statul deține puterea prin delegarea drepturilor naturale, fie nu există stat. O asemenea delegare prin contract social — pare să susțină Spinoza — nu are semnificație absolută. Statul are, la fel cu supușii săi, tot atîtea drepturi cîte poate să impună. Suveranul participă pur și simplu la permanentul și antagonistul *libido dominandi*.[136] Bineînțeles, își poate impune voința prin simplă teroare; Spinoza vede o asemenea sclavie permanentă ca bază a dăinuirii Imperiului Otoman.[137] Dar cînd un astfel de stat se prăbușește, prăbușirea este totală; nici o schimbare de intenție, nici o acomodare nu este posibilă. Dacă nu instaurează un regim de teroare, o constituție, ca să dureze, trebuie să reconcilieze în permanență toate interesele personale ale tuturor indivizilor, grupurilor și ale suveranului însuși. În orice caz, statul lui Spinoza nu are un surplus de prestanță peste cea a părților componente; și nici unitatea sa nu are un nivel ontologic superior celei aparținînd indivizilor, grupurilor sau claselor sociale. În general, un corp fizic complex poate fi mai puternic sau mai slab decît fiecare din părți, mai primitiv sau mai bine dezvoltat.

(iii) Cu cît este mai luminată o societate, cu atît vor fi mai limpezi imaginea despre sine și conștiința deficiențelor sale.[138] O societate luminată va căuta întotdeauna să obțină o consecvență mai mare conformîndu-se „structurii" ei fundamentale, sau schimbîndu-și structura dacă este necesar. *Tractatus politicus* (Spinoza) este o reflecție asupra modului de definire a acestor structuri pentru constituțiile existente. Aristocrațiile, de exemplu, constau dintr-o proporție dată între patricieni și supuși, care nu trebuie să fie mai mică de 1/50[139]; Spinoza lasă să se înțeleagă că administrația lui De Witt a eșuat din cauza nerespectării acestei proporții. Pentru realizarea unui consens maxim, o aristocrație trebuie să îi asigure patriciatului mobilitate — o oligarhie mercantilă este cea mai adecvată acestui scop — și completă descentralizare. Pentru Spinoza, constituțiile ideale erau, în limbajul lui Vico, regimurile negustorilor și comercianților.[140]

(iv) Organismele politice rigide complet unificate nu sunt în mod necesar mai durabile. Cu cît un corp este mai simplu, cu atît este mai dependent de circumstanțele exterioare; un sistem închis, echilibrat, devine cu atît mai durabil cu cît sunt mai abundente mișcările interne, întrucît puterea de regenerare, sau de „înlocuire", este sporită. Tiraniile, sau constituțiile rigide, pot dura mai mult decît sistemele complicate de interese particulare, echilibrate doar în lipsa unor presiuni sau împrejurări exterioare; confruntate cu acestea, un sistem flexibil complex are șanse mai mari. O „unificare" rigidă este la fel de inutilă ca anarhia totală. O piatră poate dura mai mult decît un organism, dar, dacă se ciocnește și se sparge, își va pierde total identitatea. Dacă un organism uman suferă pierderea unei mîini, îi poate înlocui funcția prin alte organe. O tiranie ce își pierde tiranul dispare; o republică, o monarhie sau un regim politic, avînd o delegare a puterilor îndeajuns de organizată și suficiente grupuri active, are o capacitate mai mare de

a face față crizelor exterioare. Acesta este pe termen lung motivul eșecului teocrației israelite: era prea rigidă; s-a prăbușit o dată cu slăbirea presiunilor din afară. Pe scurt, la Spinoza, teoria politică este un comentariu la axioma sa fundamentală *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*[141]

6. *„Filozofia mecanicistă" și revoluțiile*

Istoria teoriilor sociale începînd din Antichitate nu e lipsită de noi debuturi și de abordări novatoare; nici cele mai bune teorii nu duceau lipsă de argumente sistematice. Căutarea constantă a unei metode noi și concrete de fundamentare a fiecărui nou efort interpretativ este cu toate acestea o preocupare specifică timpurilor moderne. Conștiința metodologică a teoriilor politice din secolul al XVII-lea și mai mult timp după aceea a luat drept model științele naturii. Nu doar faptul că a fost copiată *metodo risolutivo e compositivo* sau echivalentele acesteia; vocabularul mecanicii postgalileiene a fost aplicat „corpurilor politice". Metaforele mecanice își încep prodigioasa carieră înlocuind metaforele organologice care descriau societatea și instituțiile acesteia în tradiția timpurie a gîndirii politice sau folosind terminologia corporativă care le-a luat locul în Evul Mediu tîrziu. În secolul al XVII-lea, Hobbes și Spinoza au fost autorii celor mai consecvente încercări de a integra științele naturii și teoria socială. Argumentația lor este interesantă în sine: ne învață cîte ceva și despre posibilitățile și limitele analogiilor științifice. Pentru istoricii timpului, sunt instructivi și din alt motiv: reflectă un persistent și influent spirit al vremurilor.

Analiza mecanică (metodologică sau materială) a „corpurilor sociale" presupunea mai mult decît putea să dovedească. Utilizați în teoria politică, termenii mecanici nu erau cu nimic mai bine fundamentați decît termenii organologic-biologici sau corporativi pe care i-au înlocuit. Dar au servit drept cea mai adecvată metodă de exprimare a unei noi convingeri. Societatea și instituțiile acesteia au încetat să mai fie un produs sau o reflecție *nemijlocită* a naturii: au devenit corpuri artificiale, produs al deliberării și strădaniei omului, nu al pretinselor „instincte sociale". Ca atare, se credea că sunt apte de a fi proiectate complet rațional.

Într-un anume fel, motivul a fost moștenit din gîndirea politică a secolelor anterioare. *Der Staat als Kunstwerk* ar fi putut fi sau nu, cum credea Burckhardt, realitatea Italiei renascentiste; însă cu siguranță a fost un vis tipic renascentist.[142] Ultima într-un anume gen de utopii, și cea mai interesantă, a fost *civitas solis* a lui Campanella — un proiect de *polis* perfect. Orașul utopic este artificial în toate privințele. El reprezintă mediul perfect, capabil să schimbe natura umană transformîndu-i circumstanțele. Scopul lui este reforma sau transformarea omului. Rezumînd această tradiție, utopia lui Campanella a devenit în același timp un prototip al viitoarelor ideologii utopice. Deseori, ideologiile nu pot fi definite doar prin conținutul lor pozitiv, ci și prin sistematizarea și unificarea forțată a punctului de vedere al adversarului: „materialismul dialectic" în versiunea vulgară a lui Lenin își dezvăluie foarte limpede logica prin pretinsa unitate și continuitate a „idealismului" pe care îl postulează. Campanella a găsit o continuitate a logicii diabolice în punctul de vedere „aristotelic": *exiit Machiavellismus ex*

Peripatesimo.[143] Aristotel, crezînd în eternitatea lumii, și deci în repetarea periodică a tuturor constelațiilor, nu a putut decît să presupună și natura neschimbătoare a omului. Să accepți omenirea „așa cum este" înseamnă să limitezi teoria politică la o deplorabilă logică „realistă" a unei *raison d'état*.[144] Dar știința poate demonstra că lumea progresează către scopul ei, iar omenirea trebuie considerată capabilă de perfecțiune.[145] Regimul care poate și va da naștere unui nou tip de om, nu în ultimul rînd prin eugenie planificată, este un adevărat rezultat al *poiesis*-ului, un act de creație intenționată după modelul ideilor eterne. Campanella putea să fi tras ori nu aceste concluzii, dar *civitas solis* este un tablou real al cosmosului său, modelînd materia prin imitarea ideilor.

Hobbes și Spinoza — ca să-i numim doar pe ei —, negînd gîndirea utopică, nu au revenit pur și simplu la tradiția aristotelică și medievală a realismului politic. Și ei au insistat, ce-i drept, asupra evaluării omului „așa cum este", ca bază unică a oricărei teorii politice posibile; nici ei nu au crezut într-o posibilă transformare a naturii umane sau a condițiilor antropologice ale societății. Dar au păstrat, contrar tradiției aristotelice sau medievale, credința în puterea omului de a afirma statul sau de a-l nega, de a-i planifica toate instituțiile sau de a le schimba în mod deliberat. Societatea este un artefact, putînd fi calificată drept naturală numai în măsura în care mintea omenească este o parte a naturii și se supune legilor naturii. Unele implicații ale acestei noi accepțiuni sunt evidente; o parte din ele au fost efectiv formulate, altele nu. Dacă statul își are originea într-o ficțiune necesară, neposedînd prin urmare nici corp și nici un *conatus suum esse conservandi* intrinsec, atunci, pentru a-l susține, e nevoie de mai mult de un monarh virtuos hrănit cu învățătură înțeleaptă (*speculum regale*). În viziunea lui Hobbes, menținerea societății trebuie să fie un efort continuu al tuturor membrilor societății; făurirea statului este o *creatio continua*. Or, dacă privim regimul politic cu ochii lui Spinoza, ca un corp complex sau ca o balanță autoreglatoare de forțe contrare, atunci suveranul ar putea fi cu greu un demiurg, dar trebuie să fie de bună seamă un mecanic decent. Forța determinantă a societății nu este natura (ca instinct sau climat), ci o constituție făurită de om. Constituțiile, avînd doar valoare funcțională, pot fi desigur modificate cînd este cazul. O posibilă implicare a mecanizării politicii a fost pregătirea idiomurilor raționale ale revoluției. Teoria politică a încetat să mai conceapă revoluțiile ca boli ale organismului sau catastrofe cvasinaturale (*revolutiones*)[146], ci ca modificări deliberate ale scopului.

7. Teleologie și mecanicism

Descrierea statelor ca „echilibre ale puterii" nu este departe de explicațiile „mîinii invizibile" discutate în ultimul capitol. Acestea erau oarecum revoluționare, prima era statică, și amîndouă reprezentau exemple în care, în timpul secolelor XVII și XVIII, și chiar înainte, se căuta o mediere autentică între mecanicismul cauzal („orb") și structurile orientate către un scop. Bineînțeles, nevoia unei asemenea medieri era resimțită ca urgentă în numeroase alte domenii — cu siguranță de cei care au subscris la programul lui Descartes de reducere a tuturor

fenomenelor organice la „materie-în-mișcare. Faptul că un automat trebuie să fie un mecanism de autoreglare, autocorecție și autoreproducere a fost vag înțeles de Spinoza (care a încercat să precizeze condițiile în care elementele unui „corp complex" se transformă în elemente funcționale putînd fi înlocuite de alte membre ale corpului) și de Leibniz (care a presupus o structură dual, teleologică și mecanicistă, pentru fiecare reprezentare a forțelor). Însă nici una din aceste încercări nu a dus la un model cibernetic viabil, avînd elemente materiale identificabile și construibile și reguli recursive precise de transformare. Asemenea modele au devenit astăzi un instrument euristic puternic în înțelegerea limbajului, vieții și societății; de asemenea, ele ne pot înlesni înțelegerea organismelor prin construirea unor organisme simple din compuși anorganici. Ele constituie o mediere riguroasă între cauzalitatea mecanicistă și structuralitatea funcțională, cvasiteleologică. „Filozofilor mecaniciști" de după secolul al XVII-lea le-au lipsit asemenea modele; în cel mai bun caz, sperau să le dobîndească. Unii, precum Vico, și-au restrîns investigația la domeniul social. Alții, precum Kant, au stabilit limita explicației mecaniciste la materia neînsufletită: putem fi în stare să justificăm precis starea trecută și prezentă a mașinăriei cerești; dar nu putem descrie mecanismele celui mai umil fir de iarbă. Și Kant a definit structura evazivă: presupunem, dar nu putem construi, o *Zweckmässigkeit ohne Zweck*, o finalitate fără scop.[147] Intelectului nostru discursiv (*intellectus ectypus*) îi este interzisă o explicație *teleologică* care să fie în același timp și *mecanicistă*; semnul distinctiv al unui asemenea intelect este transformarea unei multiplicități date în regulă. Atunci multiplicitatea este contingentă. Ar putea fi și altfel, iar diferența dintre real și posibil este forța motrice a investigației noastre științifice. Un intelect superior (*intellectus archetypus*) poate fi scutit de asemenea impedimente. El este în stare să conceapă faptul că părțile formează întregul și, în aceeași măsură, că întregul determină părțile: pentru acesta nu există breșă între posibil și real, căci el *creează* ceea ce *gîndește* în sensul nemijlocit al termenului.[148]

Așadar, primul domeniu în care s-a făcut un efort serios de a descrie asemenea sisteme cvasicibernetice a fost analiza proceselor sociale — și mai tîrziu a celor economice. Apariția ideii unor sisteme de acest fel distinge, putem spune acum, versiunea medievală a „vicleniei lui Dumnezeu" de echivalențele ei moderne — „planul ascuns al naturii" și „viclenia rațiunii". Sarcina a fost astfel precizată: descoperirea mecanismelor „acomodării", ajustării și supraviețuirii. *Tantae molis erat Romanam condere gentem.*

NOTE

1. Malebranche, *Recherche* 3.2.6, *OC* 1:437-447; *Eclaircissements* 10, *OC* 3:121 („que nous voyons toutes choses en Dieu" / că vedem toate lucrurile în Dumnezeu). „Quae utique vetus est sententia, et si sano sensu intelligatur, non omnio sperenda" / Oricît de veche ar fi această părere, dacă este bine înțeleasă nu trebuie total disprețuită /: Leibniz, GP, 4:426.

2. *Nicholas Malebranche: The Search After Truth*, trad. Lennon, pp. 759–861 (comentariu filozofic), în special 761, 813–815. Prin „nominalist", repet, nu înțeleg un gînditor

care neagă valabilitatea relațiilor sau alte universalii, ci mai degrabă un gînditor care susține că numai singularele *există*.

3. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, pp. 205–253; 208 n.15 (literatura după Luce, *Berkeley and Malebranche*). Legătura a fost afirmată de la început, și nu doar polemic: Burthogge, *An Essay upon Reason*, p. 109. Nu este surprinzător ca Leibniz să fi spus despre Berkeley, cum a făcut-o cu Malebranche (*supra* n. 1), că „multa hic recte et ad sensum meum" / aici multe sunt corecte și potrivite cu judecata mea /: Kabitz, „Leibniz und Berkeley", p. 636.

4. *Supra* II.F.1.

5. *Supra* II.n.12.

6. Toma d'Aquino, *Summa Theol.* 1. q.14 a.6: „Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso." / Așadar, trebuie spus că Dumnezeu se vede pe sine în sine, fiindcă se vede pe sine prin esența sa. Însă le vede pe celelalte nu în ele însele ci în sine în măsura în care esența sa conține asemănarea altor lucruri cu el însuși. / Cf. *ibid.* a.1: „species cogniti est in cognoscente" / înfățișarea conceptului se află în cel care concepe / (de asemenea, *In Ar. de anima* 3.8 lect. 13b). Malebranche citează 1 q.15 a.2; 5 q.14 a.6; *Recherche* 4.11.3, *OC* 2:97. Maimonide, *Călăuza* 1.68 (*shehu hasechel gamaskil vehamuskal*; Buxtdorf, *Doctor perplexorum*, p. 121: „Deum esse intellectum, intelligens et intelligibile." / Dumnezeu este înțeles, inteligent și inteligibil. / Despre principiul aristotelic al cunoașterii similarului prin similar (ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ, v. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit*, pp. 65–76 (Toma).

7. Malebranche, *Recherche* 3.2.7 § 4, *OC* 1:451–453; *Eclaircissements* 11, *OC* 3:163–171. „Conștiința" nu are aici doar un statut intermediar între senzații și idei: este precondiția senzațiilor, le însoțește, o cunoaștem prin ele. Este un predecesor interesant al noțiunilor kantiene de conștiință, precum răspunsul: „care îmi însoțește întotdeauna percepțiile (*Vorstellungen*)". Dar Malebranche nu o folosește pentru a garanta inteligibilitatea lumii. Dimpotrivă: conștiința este paradigma și sursa senzațiilor și *erorii*.

8. *Recherche* 4.11.2, *OC* 2:95: „Or, cette idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini renferme l'existence nécessaire: car il est évident que l'être (je ne dis pas un *tel être*) a son existence par lui-même... Il se peut faire que les corps ne soient pas, parce que les corps sont de *tels êtres*, qui participent de l'être, et qui en dépendent." / Or, această idee simplă și naturală despre ființă sau infinit conține existența necesară: căci este evident că ființa (nu spun o *ființă anume*) își are existența prin ea însăși... Ea poate face astfel încît corpurile să nu existe, pentru că ele sunt *ființe anume* care participă la ființă și depind de ea. / Acesta este atît răspunsul la obiecția lui Gaunilon că se poate dovedi *eodem modo* existența unui „corp având o perfecțiune infinită", cît și corecția pe care o aduce versiunii lui Descartes privind argumentul ontologic: ființarea necesară poate fi atribuită doar unei ființe perfecte, sau fiind-ca-atare. Malebranche mai afirmă (3.2.6) că infinitul poate fi cunoscut, dar nu și înțeles de către suflet; ceea ce înseamnă doar că, deși avem o idee clară despre infinit, nu avem o asemenea idee și în ceea ce privește conținutul acestuia. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, pp. 23–28, îl clasifică drept succesorul lui Descartes prin aceea că începe cu ființa necesară (mai degrabă decît cu cea mai desăvîrșită) — v. *supra* II.A.2 și II.n.10. Dar întrucît Malebranche a recunoscut o deficiență în argument și o corectează în modul în care o face, el se apropie mai mult de platonicienii de la Cambridge sau de Leibniz.

9. *Recherche* 3.2.5 (existență); într-adevăr, Malebranche poate desființa explicit forțele (lucru pe care Descartes l-a putut face doar implicit, v. *supra* II.E.1): „Toate forțele

naturale nu sunt prin urmare nimic altceva decît voința lui Dumnezeu" (6.2.3); a crede altfel duce la „cea mai periculoasă eroare a anticilor", și anume la politeism. Cf. și Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* 1:559–567.

10. Arnold Guelincx, Γνῶθι σεαυτόν *sive Ethica* 1.2.2.8; 14. *Ibid* 1.2.2.4: „Qua fronte dicam, id me facere, quod quomodo fiat nescio?" / Cum să afirm că fac ceea ce nu știu cum se face? / Altfel spus, a face înseamnă a cunoaște, nu poate exista act fără cunoaștere.

11. Malebranche, *Eclaircissements* 10, *OC* 3: 198: „Les vérités sont immutables et nécessaires, aussi bien que les idées. Il a toujours été voui que 2 fois 2 sont 4, et il est impossible que cela devienne faux" / Adevărurile sunt imuabile și necesare precum ideile. Întotdeauna a fost adevărat că 2 ori 2 fac 4, și este imposibil ca acest lucru să devină fals/, chiar pentru Dumnezeu; ordinea ideilor este „coéternelle" și „nécessaire" cu Dumnezeu (*OC* 3:86). Aici și în alte situații similare, Malebranche polemizează contra noțiunii lui Descartes de adevăr *creat*. Cf. Reiter, *System und Praxis: Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche*, pp. 124 ș. urm., în special 134–138.

12. *Recherche* 6.2.3, *OC* 2:312. Pentru originile termenului (și ale altor termeni privind cauzalitatea indirectă), cf. Specht, *Commercium*, pp. 29–56 (scolastică, Descartes); 144–145 (Cordemoy); 162–175 (Guelincx, Malebranche).

13. De ex. Augustin, *De libero arbitrio* 2.8; 12. Malebranche s-a recunoscut îndatorat și a insistat asupra diferenței: de ex. *Recherche* 3.2.6, *OC* 1:443 (citează *De trinitate* 14.14). V. și Moraux, „Saint Augustin et Malebranche", în *La Philosophie et ses problèmes: Ouvrage en hommage à Mgr. Jolivet*, pp. 109–136.

14. *Supra* III.B.3 și III.n.59. Cf. Connell, *The Vision in God*, pp. 73–91 (cunoașterea angelică la Toma); 91 ș. urm. (Scotus); 146–148 (Augustin). Connell, ca să mă exprim în termenii mei, caută doar originea similitudinii speculative — și nu pe cea a deosebirii ergetice (cunoaștere în act). Și pune accent pe tradițiile privitoare la cunoașterea abstractă, mai degrabă decît pe cea concretă.

15. *Supra* III.B.3 și III.n.64.

16. *Supra* III.B.3 și III.n.78.

17. *Supra* p. 64.

18. Tachau, „Vision", pp. 60–78.

19. *Supra* n. 6. Renan, în *Averroës et l'Averroisme*, pp. 125–126, i-a comparat pe averoiști cu Malebranche în ceea ce privește *unitas intellectus*.

20. Specht, *Commercium*, *supra* n. 12.

21. *Recherche* 1.2.2, *OC* 1:52–53 (adevărul ca raport dintre două entități; 6.1.5, *OC* 2:286–287: „Il y a des rapports ou des vérités de trois sortes. Il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement" / Există trei feluri de raporturi sau adevăruri: între idei, între lucruri și ideile lor, ori numai între lucruri /; cf. Reiter, *System und Praxis*, pp. 206–209.

22. *Infra* n. 24.

23. *Supra* II.B.2; V.B.2 (*metabasis*).

24. Descartes, *Discours* 2, AT, 6:19–20; *Philosophical Works*, ed. Haldane și Ross, 1:93 (trad.). Regula 1 din *Regulae ad directionem ingenii* — probabil prima lui scriere — presupune o pledoarie în favoarea acestei *metabasis*; spre deosebire de arte, științele nu trebuie studiate „izolat una de alta": toate științele sunt interconectate. Fapt recunoscut clar de Ortega y Gasset, *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz und die Entwicklung der Deduktionstheorie* § 22.

25. F. Bacon, *Novum Organon* 2.1, în *The Works of Francis Bacon*, ed. Ellis et al. 1: [illegible] novum naturam sive novas naturas generare et superinducere, opus

et intentio est humanae potentiae. Datae enim naturae formam, sive differentiam veram, sive naturans naturantem... invenire, opus et intentio est humanae scientiae." / În afara corpului existent, generarea și aducerea unei naturi noi sau unor naturi noi țin de sfera și scopul puterii omului. Căci descoperirea unei forme a naturii lui, sau a unei reale diferențe, sau a naturii creatoare de natură ține de sfera și scopul științei omului. / Cf. *ibid.* 5; 2.41 (numai cunoașterea genetică este o cunoaștere adevărată). Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* 2:11–28; Rossi, *Francis Bacon: From Magic to Science*, pp. 14–16 (obîrșia alchimică a terminologiei).

26. J. Glanvill, *Plus Ultra or the Progress and Advancement of Knowledge*, p. 25. Aceasta se poate interpreta ca o simplă repetiție a unui *topos* străvechi, și anume că Dumnezeu a făcut totul *mensura et numero et pondero* (*Sapientia Salom.* 11:21): cf. Curtius, *Europäische Literatur*, pp. 493–494, 527–529 („Gott als Bildner"). Sau poate de asemenea să reflecte noul ideal al cunoașterii-prin-construcție.

27. H. Arendt, *The Human Condition*, în special pp. 294–304, a dezvoltat o serie de moduri de gîndire apropiate celor citați în capitolul de față — exceptînd faptul că, în ceea ce mă privește, nu risc să pun un diagnostic „omului modern". Arendt se referă de asemenea la principiul *verum–factum* și la Hobbes; la fel face Löwith, „Vicos Grundsatz" (*supra* IV.A.1).

28. *The Works of Archimedes*, trad. și ed. Heath, pp. CIXXIV ș. urm.

29. *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum comentarii*, ed. Friedlein, pp. 78–79. Am urmat (cu puține modificări) trad. Morrow, *Proclus: A Commentary of the First Book of Euclid's Elements*, p. 64.

30. Zeuthen, „Die geometrische Konstruktion als Existenzbeweis", pp. 222–228. Faptul că aceasta e valabil doar în geometrie a fost corect evidențiat de Szabó, *The Beginning of Greek Mathematics*, pp. 317–322: în aritmetică, Euclid dovedește existența unui număr prim mai mare decît orice număr prim dat (*Elementele* 9.20), fără a fi în stare să îl construiască ($p_n! + 1$ nu este în mod necesar un număr prim). Becker, *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*, pp. 94–95, arată că și în geometrie s-a conturat ulterior o distincție între demonstrațiile de existență abstracte și cele constructive (bazat pe Philoponos, *Aristotelis Physicorum libros... commentaria*, p. 112. 27–29).

31. Proclos, *In primum Euclidis*, ed. Friedlein, pp. 283, 333 (în numele lui Eudemus). Heath, *History of Greek Mathematics* 1:175; Fritz, *Schriften zur griechischen Logik* 2:154–161; Szabó, *The Beginning*, pp. 273–279 (identitate cu primele trei postulate ale lui Euclid).

32. Fritz, *ibid.* 2:156: „Vielmehr können Kreis und Gerade nur deshalb gewählt worden sein, weil sie als die « schönsten und vollkommensten » Kurven betrachtet Wurden". / Mai degrabă ar fi putut fi alese cercul și linia dreaptă, pentru că au fost considerate cele mai frumoase și mai desăvîrșite curbe. / După părerea mea, deși mai simple, nu văd de ce rigla și compasul ar fi instrumente mai puțin „mecanice" decît cele folosite la rezolvarea — să zicem — a unor probleme de „delimitare" (νεύσις), decît dacă se iau în considerație nu numai „mișcarea" (deplasarea), ci și rata mișcării (mișcarea-în-timp). Mai mult decît atît: prin definiție, linia dreaptă nu poate fi „perfectă", deoarece este nelimitată.

33. Simplicius, *In Arist. physic. comment.*, ed. Diels, p. 60.7–18; potrivit lui Iamblichos, spune el, Carpus și-a denumit de fapt curba „generată prin mișcare dublă". Proclos, *In primum Euclidis*, pp. 104–106, vorbește despre mișcare „mixtă". În discuția despre elicea cilindrică, se referă de fapt la două mișcări diferite neuniforme.

34. Proclos, *In primum Euclidis*, p. 185.8 ș. urm. Dar Proclos nu afirmă explicit că mișcarea imaginară nu implică timp. El explică în acest loc primele trei postulate ale lui Euclid; definind dreptele și cercurile, Euclid s-a abținut, bineînțeles, să folosească limbajul

mișcării (Szabó, *The Beginning*, p. 277). La fel a procedat și Aristotel, de ex. *Metafizica* B2.194a3–7 (drept sau curb independent de mișcare). Dar nu și Heron: Heath, *Mathematics in Aristotle*, p. 93 (comparație cu Gauss). Faptul că Proclos a avut cu toate acestea în vedere mișcarea atemporală se poate deduce dintr-un caz analog. Creația-în-timp, spune el despre demiurgul lui Platon (*infra* n. 93), servește doar pentru a distinge teoretic părți în cadrul unui întreg atemporal compozit. Construcția văzută ca mișcare imaginară accentuează totuși *activitatea* și spontaneitatea minții; cunoașterea în tradiția neoplatonică era activă în sensul că reprezenta un fel de mișcare intrinsecă.

35. Proclos, *In primum Euclidis*, pp. 272.7 (Hippias și Nicomedes) și 356.11, îi atribuie *cvadraticei* doar descrierea proprietăților, nu și folosirea ei la trisecția unghiului (de notat: ἕτεροι δὲ ἐκ τῶν Ἱππαίου / alții, dintre cei ai lui Hippias). Pappus nici măcar nu îl menționează pe Hippias: *Pappi Alexandri Collectionis quae supersunt* 4.30–32, ed. Hultsch, pp. 250.33–258.19; „Mijloace cinematice": Becker, *Mathematische Existenz: Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, p. 250 (atît νεύσις / înclinația /, cît și *cvadratica*). Nu am competența să decid dacă regulile stricte guvernînd construcțiile trebuie atribuite unei reforme platoniciene (cum dorește Becker) sau unei lente restabiliri în urma provocării parmenideano-zenoniene. Nici unul dintre acești autori nu face distincție între mișcare și mișcarea-în-timp. Despre alte construcții, v. I. Thomas, *Selections Illustratting the History of Greek Mathematics* I: *From Thales to Euclid*, pp. 257–363, în special 263–267, 335–347.

36. Aristotel, *Metafizica* Z10.1036a10; H6.1045a34. Proclos, *In primum Euclidis*, p. 52, obiectează la localizarea aristotelică a imaginației (cu entități matematice) în intelectul pasiv. Cf. Mueller, „Aristotle on Geometrical Objects", pp. 156–171.

37. *Supra* II.F.2; V.A.1–2.

38. *Supra* II.B.1.

39. Aristotel, *Fizica* X4.248a10–b7. Pe de o parte, este absurd să presupunem că un corp nu se poate mișca la fel pe un cerc sau pe o dreaptă. Pe de altă parte, trebuie să acceptăm această concluzie, deoarece dreapta și cercul sunt incomensurabile (οὐ σύμβλητα, ἀσύμβλητα / necomparabile, incomparabile). Aristotel neagă chiar faptul că am putea spune despre o curbă că este mai lungă decît un segment de dreaptă!

40. *Supra*, II.B.2 și II.nn.34–37.

41. Wieland, *Die aristotelische Physik*, pp. 187–202, 202–230.

42. Aristotel, *Anal. sec.* A7.75a38–b8.

43. *Metafizica* I1.1053a24–30: ἀεὶ δὲ συνεχὲς τὸ μέτρον / măsura este întotdeauna continuă /.

44. Douglas, *Purity and Danger*, *passim*; Leach, „Anthropological Aspects of Language: Animal Categories und Verbal Abuse", în *Mythology*, ed. Maranda, pp. 39–67; 47: „Tabuul împiedică recunoașterea acelor părți din continuumul care separă lucrurile."

45. *Infra* n. 48.

46. *Supra* n. 39.

47. *Metafizica* A1.983a16; *Fizica* H4.248a18; *supra* n. 39 și III.n.109.

48. Aristotel, *Anal sec.* A5.74a16–b4, în special a19–25; cf. comentariile lui Heath, *Mathematics in Aristotle*, pp. 41–44, și Livesey, „Metabasis", pp. 47–48.

49. *Supra* II.n.35.

50. *Metafizica* E1.1026a23–7; M2.1077a9–10; Heath, *Mathematics in Aristotle*, pp. 223–224, se gîndește la un fel de algebră.

51. *De gener. et corrupt.* B5.332b6–335a15; sau *Etica nic.* E3–5.1131a10–1134a15; sau, din nou, Aristotel folosește în scrierile logice scheme literale cu reguli stricte de operare. Transformarea elementelor în *Meteorologia* este de fapt un fel de grup abelian. Este

posibil ca Aristotel să se refere atît la formalismul matematic, cît şi la cel nematematic — în măsura în care este formalism — ca la o „matematică universală".

52. *Fizica* E.225b15: ὅτι οὐκ ἔστι κινήσεως κινησις οὐδὲ γένεσεως γένεσις, οὐδ' ὅλως μεταβολῆς μεταβολή / căci nu există o mişcare a mişcării, şi nici o naştere a naşterii, şi nici pe de-a-ntregul o schimbare a schimbării /. Poate că Aristotel are în vedere eroarea autoreferinţei.

53. Neugebaur, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* 2:677–680; I. Thomas, *Greek Mathematical Texts* 1:14 (din comentariul lui Simplicius la *De caelo*).

54. *Archimedes*, ed. Heath, supliment, pp. 7, 13–14 („a investiga problemele matematice folosind mecanica"). Arhimede face distincţie între investigaţie şi demonstraţie, dar crede că prima are valoare universală, meritînd să fie adusă la cunoştinţă.

55. *Ibid.*, pp. 151–188, în special 154. Abia în secolul al XVII-lea s-a recunoscut că mişcareea circulară, chiar uniformă fiind, este accelerată.

56. Oresme, *Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum* 1.21, în *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions*, ed. Clagett, pp. 225 ş. urm. Oresme vorbeşte alternativ despre curbe şi mişcări uniform neregulate şi neregulat neregulate. Clagett crede (p. 450) că el a aflat de spirala lui Arhimede dintr-o compilaţie medievală. Despre Descartes şi spirale, v. *supra* V.B.5.

57. Miethke, *Ockhams Weg*, pp. 245–260; Livesey, „Metabasis", pp. 333–357. Şi Livesey arată cum, în secolul al XIV-lea, din ce în ce mai multe ştiinţe intră în categoria de *scientiae mediae*.

58. Despre precedentele antice (ἁπλός / simplu / la stoici; Galenus, Philoponos), v. Sambursky, *Das physikalische Weltbild*, pp. 423–430; surse medicale: McVaugh, „The Medieval Theory of Compound Medicines"; *id.* „Arnold of Villanova and Bradwardine's Law", pp. 56–64; alte surse: A. Maier, „Die Struktur der materiellen Substanz", *Studien* 3:3–35; *id.* „Die Calculationes des 14. Jahrhunderts", *ibid.*, p. 263; E. Sylla, „Medieval Quantifications of Qualities: The 'Merton School'", pp. 9–39, în special 12–24.

59. Grigore din Rimini, *Lectura* 1 d.17 q.2, ed. Trapp, 2:321: „secundum proprietatem sermonis loquendo nulla forma augmentatur nec intensive nec extensive, sicut satis bene probat ratio, nec etiam suscipit magis et minus... quoniam forma, verbi gratia albedo, non fit magis albedo quam fuit prius" / vorbind potrivit proprietăţii limbii, nici o formă nu sporeşte, nici intensiv, nici extensiv, cum confirmă îndeajuns de bine raţiunea, nepercepînd [nimic] în plus sau în minus... căci forma *albedo*, de exemplu, nu devine mai *albedo* decît a fost înainte /. În această chestiune el rezumă foarte detaliat soluţiile uzuale (teoria succesiunii, teoria adiţionării).

60. A. Maier, „Das Problem der intensiven Grösse", în *Zwei Grundprobleme*, pp. 3–43.

61. Duhem, *Système* 7:462 ş. urm.; A. Maier, *ibid.*, pp. 44–58, neagă, contrar lui Duhem, orice legătură între problematica privitoare la *intensio et remissio* şi *latitudo formarum*. Trebuie subliniat că aşa-numita teorie a adiţionării nu a necesitat un angajament scotist; de ex. Grigore din Rimini, *supra* n. 59.

62. Sylla, „Medieval Concepts of the Latitude of Forms: The Oxford Calculators", pp. 223–283, în special 278; *id.* „Medieval Quantifications" (*supra* n. 58).

63. Oresme, *De configurationibus* 1.4, ed. Clagett, p. 176: „Et quamvis qualitas superficialis ymaginetur per corpus, et non contingat esse vel ymaginari quartam dimensionem, tamen qualitas corporalis ymaginatur habere duplicem corporeitatem: unam veram ad extensionem subiecti secundum omnem dimensionem, aliam vero solum ymaginatam ab intensione ipsius qualitatis infinities replicabilem secundum multitudinem superficierum subiecti." / Şi deşi calitatea suprafeţei imaginate prin intermediul corpului nu este sufi-

cientă pentru imaginarea celei de-a patra dimensiuni, calitatea corporală este totuși imaginată ca avînd dublă corporalitate: una adevărată, ținînd de extensia subiectului, potrivit întregii dimensiuni, iar alta, doar imaginată, pornind de la însăși intensitatea calității, reproductibilă la infinit potrivit mulțimii suprafețelor subiectului, „Corpul" astfel integrat peste acele *superficies* ale tuturor corpurilor va avea, bineînțeles, un *volumen*; dar va avea și o *figura* definită? Despre cele „două corpuri" în teoria politică medievală, v. *supra* IV.D.5 și IV.n.223.

64. Murdoch, „*Mathesis*", pp. 238–246, în special 242 ș. urm.

65. Ioannes de Ripa, *Quaestio de gradu supremo*, ed. Combes și Vignaux, pp. 143–222 (și *supra* II.D.2), și Murdoch, „*Mathesis*". Despre Kant, v. *infra* VI.A.2. Disertația Anneliesei Maier despre categoria realității la Kant și problema mărimilor intensive i-au putut îndrepta ulterior interesul către originile scolastice ale acestei noțiuni și către știința medievală.

66. Crosby, *Thomas Bradwardine, His Tractatus de Proportionibus: Its Significance for the Development of Mathematics*, p. 112; A. Maier, *Die Vorläufer Galileis*, pp. 86–100; Murdoch, „*Mathesis*", pp. 225–233; Clagett, *Mechanics*, pp. 421–503. E adevărat că, „Dată fiind convenția medievală a expresiei, soluția lui Thomas Bradwardine pare extrem de simplă și directă: dublînd viteza, se dublează și raportul forță–rezistență" (Murdoch și Sylla, „The Science of Motion", în *Science in The Middle Ages*, ed. Lindberg, p. 233). Pe de altă parte, este raportul unui raport, mai degrabă decît un simplu raport.

67. Nicolaus Cusanus, *De docta ign.* 2.4; 6, ed. Wilpert, 1:44–46, 48–50 (34–38); *supra* II.D.3.

68. A. Maier, *Metaphysische Hintergründe*, pp. 308–402, în special 402.

69. Kepler, *Harmonices Mundi Libri V* 5.9 prop. 49, în *Gesammelte Werke*, ed. Caspar, 6:360–363. Cf. Koyré, *The Astronomical Revolution*, pp. 256 ș. urm. (model fizic), 326–343 (*Harmonices*); Koestler, *The Sleepwalkers*, pp. 388–398. De notat: Kepler, *Harmonices I* prop. 1–49, pp. 20 ș. urm., folosește cartea X a lui Euclid pentru a distinge gradele de „cunoaștere" (*scire*) ale figurilor geometrice, ceea ce echivalează cu posibilitatea măsurării sau construirii lor cu rigla și compasul. Esența armoniilor (exprimată prin proporțiile raționale dintre poligoane), prin comparație cu corpurile perfecte, constă în faptul că ele exprimă mișcarea-în-timp (muzica). Kepler vedea elipsa ca pe o figură mai puțin perfectă decît cercul. Merită de asemenea observat că arhitectura barocă a folosit figurile eliptice mai mult decît oricare perioadă anterioară. Wölflin, *Renaissance und Barock*, pp. 45–52. Ea exprimă un nou sens al armoniei dinamice sau al „unității în diversitate".

70. Klein, *Greek Mathematical Thought*, pp. 150 ș. urm. V. și Bochner, „The Emergence of Analysis in the Renaissance and After", pp. 11–56, în special 22–25 (operații cu numere reale).

71. Descartes, *La Géométrie* 1, AT, 6:370; Klein, *Greek Mathematical Thought*, pp. 197–211, în special 210, arată că „imaginația" geometrică corespunde formei reale a corpurilor care ne afectează simțurile. Pentru Descartes, „geometria" este înainte de orice o geometrie constructivă. V. și Mahoney, *The Mathematical Career of Pierre de Fermat (1601–1665)*, p. 44. Despre limitările lui Descartes, v. Belaval, *Leibniz*, pp. 291 ș. urm.

72. Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, pp. 79–98 (clasificare, construcție), 35–55 (spirale). Toricelli și alții se ocupaseră *in extenso* de spirale. Despre liberalizarea mijloacelor de construcție în secolul al XVII-lea (Viéle, Kepler) și despre clasificarea lui Descartes, v. și Bos, „Arguments on Motivation in the Rise and Decline of a Mathematical Theory: The 'Construction of Equations', 1637–c. 1750", pp. 331–380 (trecînd în revistă sursele grecești, nici el nu face distincție între mișcare și mișcarea-în-timp).

73. G. Martin, *Leibniz*, pp. 57–65.

74. Boyer, *The History of the Calculus and Its Conceptual Development*, p. 212.

75. *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), GP, 4:27 ş. urm., în special 43 ş. urm.; cf. GP, 7:187; Kneale, *Logic*, pp. 325–327; Schmitt-Biggemann, *Topica universalis: Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, pp. 186–211.

76. Leibniz către De Volder (1703), GP, 2:249: „Doctrinam de Attributis quam hodie sibi formant (probabil Descartes, Spinoza, Malebranche) non admodum probo: quasi unum aliquod simplex praedicatum absolutum, quod Attributum vocant, substantiam constituat: neque enim ulla ego in notionibus invenio praedicata plane absoluta, aut quae conexionem cum aliis non involvant." / Nu prea aprob doctrina despre Atribute, formulată azi de unii [...]: un fel de predicat absolut simplu, numit Atribut, constituie substanța; dar, în noțiuni, nu găsesc nici un predicat întru totul absolut sau care să nu ascundă o legătură cu altele. / Cf. *supra* II.H.4.

77. GP, 7:191: „Cum DEUS calculat et cogitationem exercet, fit mundus." / Lumea apare cînd DUMNEZEU calculează și își întrebuințează mintea. / Este o notă marginală la următorul schimb de cuvinte dintr-un *Dialogus* (scris în 1677): „B. Quid tum? cogitationes fieri possunt sine vocabulis. At non sine aliis signis. Tenta quaeso an ullum Arithmeticum calculum instituere posis sine signis numeralibus." / B. Și atunci cum? Pot apărea gînduri fără cuvinte, dar nu fără alte semne. Rogu-te, vezi dacă poți începe un calcul Aritmetic fără semne numerice. /

78. Cf. Leibniz către Arnauld (f.d.; mult înainte de corespondența menționată), GP, 1:81: „Habeo Machinas duas designatas, alteram Arithmeticae, alteram Geometriae provehendae... Hoc si ad omnes figuras cogitabiles transtulerimus, non video, quid possit ad usum desiderari." / Am stabilit două Metode, una pentru progresul Aritmeticii, alta pentru progresul Geometriei... Dacă am extinde acest lucru la toate figurile imaginabile, nu văd ce ne-am mai putea dori. / Pretențiile lui Pascal erau mult mai moderate: *La Machine arithmétique*, în *Œuvres complètes*, pp. 349–358. Cf. Goldmann, *Le dieu caché*, pp. 251–257.

79. În latină, *machina* poate însemna orice artefact, de la simpla roată la sistemul universului. Chalcidius a tradus *Timaios* 32c (τοῦ κόσμου ξύστασις / organizarea universului), 41d (ξυστήσας δὲ τὸ πᾶν / organizînd întregul) ca „istam machinam visibilem" / acest mecanism vizibil /; „coagmentataque mox universae rei machina" / mecanismul universal recent sporit /; ed. Waszink și Jansen, în *Plato Latinus*, ed. Klibansky, 4: 25.7; 36.18; și comentariul, p. 301.19 (*mundi machinam*). Se poate astfel justifica faptul că metafora a fost în mod special favorizată de Școala de la Chartres; Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Silvester*, pp. 74 (*machina Fortune* — însemnînd același lucru ca *rota fortunae*, roata norocului), 199 (*machine corpore*), 208. Întrebuințări ulterioare: de ex. R. Bacon, *Quaestinones supra libros quatuor physicorum*, ed. Delmore, în *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* 8: 201.2–3: „ordinatio corporum universi et mundi machine congruentia, scilicet ne sit vacuum" / rînduirea corpurilor în univers și legăturile mecanismului cu lumea — de bună seamă ca să nu rămînă un gol/.

80. Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 74 (la *Timaios* 36c; cf. 40c și *Ep.* 2.312d). Farrington, *Greek Science*, pp. 40–41, a susținut despre cosmologiile presocratice — în special despre cea a lui Anaxagora — că au fost concepute „sub influența tehnicilor" urmărite în ateliere. Poate că în acest caz au fost un fel de „cunoaștere în act" într-un sens și mai accentuat decît la Platon — dar tot inconștient.

81. Solla Price, „Clockwork before the Clock", pp. 810 ş. urm. *Id.*, *Science since Babylon*, pp. 49–70. Contra tezei sale (regulatorul ca perfecționare a ceasului *astronomic*; nevoia măsurării timpului ca rezultat, mai degrabă decît consecință a ceasului mecanic),

v. Landes, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*, pp. 54–66. Importanța măsurării timpului ca expresie a unui simț al istoricității specific Europei apusene a fost elogiată de Spengler, *Untergang des Abendlandes* 1:19, 171–175.

82. *Supra* II.nn.25, 31.

83. Isidor din Sevilla, *Etymologiae* 13.2–2 (Lindsay). E interesant de văzut cum, fără intenție, Isidor estompează diferențele dintre teoria cantitativă a materiei la atomiști și elementele calitative la Aristotel. Ceea ce atomiștii considerau a fi o dovadă indirectă a existenței atomilor — mișcările haotice ale particulelor de praf care pot fi văzute atunci cînd o rază de lumină pătrunde în cameră pe fereastră —, Isidor consideră a fi doar o metaforă. Ceea ce ei luau drept metaforă (literele ca elemente), Isidor ia *ad litteram*. Cele două teorii ale materiei nu sunt teorii diferite. Ambele îi păreau, poate, adevărate, deoarece cuvintele existau — și o dată cu ele *vis verbi* (*Etym.* 1.29.1).

84. Maimonide, *Călăuza* 3.13; cf. *supra* III.n.47 (Toma); Descartes, *Principia phil.* 3.3, AT, 8.1, p. 81.

85. „Eine Maschine", cum este definită de C. Wolff, *Deutsche Metaphysik* § 557, p. 337, „ist ein zusammengesetzes Werk, dessen Veränderungen in der Art der Zusammensetzung gegründet sind... und demnach ist die Welt eine Maschine" / O mașină(rie) [...] este un mecanism complex ale cărui modificări se întemeiază pe felul compunerii... așadar lumea este o mașină(rie) /; citat de Schmitt-Biggermann, *Machine und Teufel: Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte*, p. 69.

86. *Supra* III.C.2. Oresme a făcut aluzie la această teorie (care nu îi aparține) cînd a comparat mișcările sferelor cu cea a unui ceas cu regulator: Oresme, *Le Livre du ciel* 2.2, ed. Menut și Denomy, p. 288; *Oresme*, ed. Clagett, p. 6 și n. 10; White, *Medieval Technology and Social Change*, pp. 125, 174.

87. *Supra* III.n.167.

88. Nahmanide, *Perush hatora* la Gen. 1:9, ed. Chawel, 1:14: aerul, și nu focul, este cel mai subtil element; locul său privilegiat s-ar cuveni să fie deasupra focului; hotărîrea divină îl ține dedesubtul focului. Cf. Funkenstein, „Nachmanides", p. 45 (miracole ascunse).

89. Descartes, *Discours* 5, AT, 6:42–44; cf. *Principia* 3.46, AT, 8.1, pp. 101 ș. urm. Despre teoria carteziană a vîrtejurilor, cf. Aiton, *The Vortex Theory*, pp. 30–58. Cît privește „cariera" ei ulterioară, Aiton arată că teoria nu a fost dezmințită; s-a estompat pur și simplu pe măsură ce savanții și-au pierdut încrederea în ea.

90. *Supra* III.E.1.

91. Aristotel, *Poetica* 1451b1–10

92. Descartes, *Principia* 4.204, AT, 8.1, p. 327.

93. Proclos, *In Timaeum* 1.382 (citindu-i pe Porphyrios și Iamblichos contra lui Plutarh și Atticus). Cf. și *supra* nn. 34 (mișcare imaginară) și 36 (abstracție).

94. Guelincx, *Annotationes ad Ethicam* tr. I S.2 § 2, p. 33 n. 19, în *Opera philosophica*, ed. Land 3:211–212; Specht, *Commercium*, pp. 173–174 n. 97.

95. Landes, *Revolution in Time*, pp. 39–44.

96. Arnauld, *La Logique ou l'art de penser* 1.9, trad. Dickoff și James, p. 69.

97. Hugo de St. Victor, *De Sacramenti* prol. 2.3, Migne, PL 176:183–184; *De scripturis* 2, Migne, *PL* 175:11.

98. De ex. la Filon, *De opificio mundi* 3.13–3.14, ed. Cohen și Wendland. Faptul că lumea a fost creată dintr-o dată a fost susținut, în vechea exegeză iudaică, de rabinul Neḥemia (*Genesis Rabba* 12.3, ed. Theodor și Albeck). Numai derivatele (*toladot*) au apărut succesiv timp de șase zile.

99. *Supra* II.G.2.

100. *Ibid.*

101. Monadele sunt eterne prin natura lor, adică nu suferă procese de în-ființare (generare) sau dezintegrare (corupere). Numai Dumnezeu le poate crea din nimic ori anihila. Prin definiție, lumile posibile trebuie să aibă aceeași proprietate. Dacă una dintre monadele ei este îndepărtată, o lume posibilă nu se schimbă: se transformă *ipso facto* în altă lume. „Creația în timp" e la fel de lipsită de sens ca „anihilarea", dacă timpul este o simplă structură de referință între monade sau între predicatele monadelor (*supra* II.H.4). Leibniz a rămas prin urmare fidel propriei versiuni de *creatio continua*. El vorbea despre „Fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment" / Fulgurații continue de la Divinitate [venite] clipă de clipă / (*Monadologie* § 46, GP, 6:614) ca sursă a ființelor, sau uneori despre emanație (*Eclaircissement des difficultés* etc. GP, 4:553) ca modalitate a creației perpetue. Aristotelicienii medievali susțineau de asemenea că lumea este eternă prin natura ei, chiar dacă a fost creată de Dumnezeu; unii chiar i-au atribuit această concepție lui Aristotel.

102. Schofield, *Mechanism and Materialism: British Natural Philosophy in the Age of Reason*, în special pp. 40–86 (iatromecanică).

103. *Supra* IV.A.1.

104. Smith, *The Wealth of Nations* 1.2, ed. Cannon, p. 13 (înclinație către troc).

105. *De uno principio*, în *Opere* 2:32 „Quare adhuc Carneadem de iustitia an sit rebus humanis, aequis momentis in utramque partem dissertare adhuc Epicurum, Nicolaum Machiavellum *De principe*, Thoman Obbessium *De cive*, Benedictum Spinosam in *Theologo politico* et nuper Petrum Baylaeum in magno *Dictionario* gallice conscripto, illa obstrudere vulgo audias: ius utilitate aestimari, temporique locoque servire; imbecillos postulare ius aequum; at « in summa fortuna », ut Tacitus ait, « id aequius quod validius ». Ex quibus colligunt et concludunt metu contineri societatem humanam, et leges esse potentiae consilium, quo imperitae multitudini dominetur." / Pînă acum, această problemă — dacă există dreptate în cele omenești — a fost dezbătută de Carneade și Epicur la locul și în momentul potrivit, de Niccolò Machiavelli în *Principele*, de Thomas Hobbes în *Despre cetățean*, de Benedict Spinoza în [*Tratatul*] *teologico-politic* și, de curînd, de Pierre Bayle în marele *Dicționar*, scris în franceză; să auzi ce impresie fac toate acestea asupra poporului: dreptatea se socotește după folos; [ei] devin sclavii timpului și locului; cei slabi cer drepturi egale; dar, cum zice Tacitus, „în momentele cele mai grele, cine este mai puternic are dreptate. Pe acestea le adun și conchid că societatea omenească se abține de frică și că judecata celor puternici face legile prin care ei devin stăpînii mulțimii neștiutoare. / Cf. și *SN* § 1109, în care Vico consideră justificată credința în rolul călăuzitor al Providenței în progresul instituțiilor omenești; pe Epicur, Hobbes și Machiavelli, care credeau în „hazard", și pe Zenon și Spinoza, care credeau în „destin", Vico îi consideră dezmințiți. Distincția este importantă: oricît ar fi de determinist, Hobbes i-a părut lui Vico un filozof al „hazardului" din cauza insistenței cu care a abordat caracterul arbitrar al instituțiilor omenești. Cf. Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis* 1, prolegomena 2, p. 2; 16, p. 10.

106. Guthrie, *History of Greek Philosophy* 3:55–147.

107. Cf., însă, Strauss, *Natural Right and History*, pp. 188 ș. urm., care consideră că principalele deosebiri sunt: (i) cea dintre interesele pur etice și cele în special politice; (ii) adeziunea lui Hobbes la un nou concept al dreptului natural. Prima deosebire este pur și simplu una de intenție; cea de-a doua nu este convingătoare.

108. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*; Sambursky, *Das physikalische Weltbild*, pp. 328–335, în special 334; Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 3.2:390–429 (în special 408, 421 și n. 5).

109. Zeller, *ibid.* 3.2:455, 471 n. 1; cf. Gassendi, *infra* n. 113. Despre teoria motivației, v. și Schwarz în *Charakterköpfe aus der Antike*, ed. Stroux, pp. 149 ș. urm. (etică); de asemenea Kafka și Eibl, *Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit*, pp. 58–67 (presupoziții comune la Epicur și stoici; acestea sunt motivele pentru care a fost ușor să se considere în mod eronat că la Hobbes doctrina afectelor este de origine stoică).

110. *Supra* II.n.56.

111. Diogene Laerțiu, 10.150, în H. Usener, *Epicurea* (Leipzig 187), p. 78.8. Despre istoria convenționalismului în Antichitate, v. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 81–119.

112. Edward, conte de Clarendon, *A Brief Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State in Mr. Hobbes' Book Entitled Leviathan*, p. 2.

113. Planurile literare ale lui Gassendi de a-l face pe Epicur „acceptabil" datează din 1631: v. Rochot, *Les Travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'Atomisme*, pp. 31 ș. urm. În 1647 i-a apărut lucrarea *De vita et moribus Epicuri*, iar în 1649 comentariul la cartea X a lui Diogene Laerțiu. Principalele lui poziții și proiecte erau bine cunoscute în acea vreme. Prima întîlnire a lui Hobbes cu Gassendi (via Mersenne) a avut loc în timpul șederii sale, în anii 1634–1637. „Primul opuscul" a fost probabil scris înainte, dar interesul pentru problemele legate de senzație, primul contact cu *Dialogo* (Galilei) au avut loc în această perioadă crucială. O oarecare contribuție s-a putut datora întîlnirii cu epicurismul modern. Cît privește data compunerii „opusculului", v. Watkins, *Hobbes' System of Ideas*, pp. 40–46. Despre influența lui Gassendi (și Epicur) în Franța, v. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, pp. 85–168. Cf. și *supra* n. 112.

114. Cf. Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, pp. 282–285, 327; Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, pp. 429–430; și Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, pp. 150–154, 172–173.

115. Pierre Gassendi, *Syntagma philosophicum* t. 2 par. 3, p. 754. Filozofia socială a lui Gassendi este așadar mult mai limpede decît reiese din interpretarea lui Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, pp. 430–434. Cf. Sarasohn, „The Influence of Epicurean Philosophy on Seventeenth-Century Political Thought: The Moral Philosophy of Pierre Gassendi".

116. Gassendi, *Synt. phil.*, p. 795: „Itaque quicquid sit de illa seu suppositione, seu fictione status, in quo seu Epicurus, seu alii vixisse aliquando dicunt primos hominos, tam esse protecto vidatur ipsa societas hominum, quam illorum est origo, antiqua; ac non eo quidem solum et modo, quo bruta generis eiusdem sociabilia inter se sunt; verum illo etiam quo quatenus sunt et intelligentes, et ratione praediti, agnoscunt non posse ullam inter se societatem esse securam, nisi ea conventionibus, practique mutuis costabitur." / Astfel, oricare ar fi starea în care Epicur sau alții presupun sau își imaginează că au trăit primii oameni, asocierea oamenilor pare tot atît de veche pe cît le este originea; și nu numai în felul în care animalele aparținînd unei rase se asociază unele cu altele, ci în măsura în care oamenii, dacă sunt inteligenți și înzestrați cu rațiune, recunosc că nu poate exista între ei o asociere sigură în afara celei constituite prin convenții și tratate mutuale. / Chiar după trecerea de la scepticism la epicurism, deși nu era atomist, Gassendi a continuat să insiste, la fel ca Hobbes, asupra structurii *ipotetice* a științei. Cf. Gregori, *Scetticismo e Empirismo: Studio su Gassendi*, în special pp. 179 ș. urm. Cf. și Popkin, *Scepticism*, pp. 100–112, 145–154.

117. Printre comentatorii moderni ai lui Hobbes, Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, pp. 17–29, subliniază cel mai mult acest aspect al stării naturale.

118. Afirmațiile lui Hobbes au revizuit frecvent interpretările date doctrinelor etice și politice. Taylor, „The Ethical Doctrine of Hobbes", pp. 406–424, a interpretat teoria obligațiilor și, de asemenea, accentul pus pe *mala per se* aproape ca prefigurare a imperativului categoric la Kant, în timp ce Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, a preferat să vadă în legile naturii propuse de Hobbes precepte divine. Pentru discuție, v. S.M. Brown, „The Taylor Thesis", în *Hobbes Studies*, ed. K.C. Brown, pp. 31–34, 57–71; și Watkins, *Hobbes' System of Ideas*, pp. 85–89. Sugerez din nou că atît caracterul absolut, cît și cel relativ al obligațiilor nu sunt decît aspecte ale noțiunii — geneza naturală a obligațiilor pretinde atît impunerea lor ca liant absolut, cît și relativizarea valabilității lor *in praxi*. La Hobbes, această viziune despre mediere între modele teleologice și mecaniciste se apropie de cea a lui Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, pp. 7 ș. urm., 12–23, 51 ș. urm., 176 ș. urm.

119. Thomas Hobbes, *De corpore* 3.15–16, în *Opera philosophica quae Latine scripsit omnia*, ed. Molesworth, vol. 1. Despre formarea noțiunii în scrierile care precedă *De corpore*, cf. Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, pp. 294–303. Cf. și Watkins, *Hobbes' System of Ideas*, pp. 120–137 (cauzalitate și volițiune). Legătura cu Leibniz fusese remarcată de Hönigswald, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, pp. 81–83.

120. El nu a făcut totuși distincție între inerția circulară și cea rectilinie; Brandt, *Hobbes*, pp. 303 ș. urm. Nici Galilei nu a făcut această distincție.

121. „Semnele naturale", aflăm din *De corpore* 1.2.2, sunt acele lucruri ce pot fi utilizate pentru a semnala alte lucruri care le urmează cu regularitate. Dar Hobbes ne previne contra oricărei deducții de asemenea regularități pornind de la semne (*ibid.* 1.5.1): norii pot fi semn de ploaie, dar nu o prezic. Doar un act arbitrar face din asemenea semne (ambigue) „nume" univoce (*ibid.* 1.2.4), și totuși raportul cauzal obiectiv garantează o aproximație grosieră a ordinii lucrurilor prin sistemul nostru de nume. La Hobbes, exact aceeași structură pătrunde în epistemologia și teoria științei. Noi nu percepem lucrurile în sine, ci doar fantasmele lor; totuși, credința lui Hobbes în stricta înlănțuire a cauzelor materiale ne garantează cunoașterea lumii exterioare. Adevărul este uneori văzut ca proprietate a propozițiilor doar în virtutea utilizării adecvate a numelor; alteori se bazează pe intuiția fundamentală. Teoria științei sublinia uneori începuturile tetic-arbitrare ale științei (de la definiții), alteori începuturile ipotetic-experimentale. Cf. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, în special pp. 194–215. În loc să vedem asemenea afirmații ca expresii ale unor faze complet distincte de dezvoltare, le putem privi, fără să negăm schimbările de accent, ca aspecte ale următoarei stări de lucruri: deși există o concordanță generală între fantasme și lucruri, ea nu este o relație biunivocă; concordanța este garantată de stricta cauzalitate materială din univers; sarcina cunoașterii sistematice este uneori să elimine „numele" sau conexiunile dintre nume eronate ori superflue, alteori să anticipeze (deducă) noi conexiuni. Limbajul și știința își au originea *în* natură, deși sunt complet arbitrare. Limbajul poate ajuta la „înțelegerea" naturii doar cînd devine univoc în mod arbitrar.

122. *De corpore* 1.3.2–4 (propoziția ca relație între două naturi — motiv pentru care *copula* este redundantă).

123. *De corpore* 2.7.1. Despre principiul anihilării în Evul Mediu, v. *supra* III.B.3. Importanța anihilării în epistemologia lui Hobbes și în teoria socială — ca precondiție a reconstituirii — a fost subliniată de Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, pp. 16–17, 84–85. Descartes: *supra* III.D.3. Pentru Boyle, concepția conform căreia „tot restul universului ar fi anihilat" reprezintă un criteriu de distingere a calităților primare de cele secundare: *Origins of Forms and Qualities According to the Corpuscular Philosophy*, în *Works* 3:22–23.

124. *Supra* n. 118.

125. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Oakeshott, p. 5. Analogia cu trupul omenesc nu urmărește să arate că statul este un corp natural, ci o imitație a acestuia, la fel cum actul constitutiv, contractul, „seamănă cu acel *fiat*, sau cu *să facem omul*, rostit de Dumnezeu în timpul creației" (*ibid.*)

126. Prin care „natura" se deosebea de societate potrivit senzațiilor diferite pe care le genera: Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Romern*, pp. 325–329; cartea mai este foarte utilă în descrierea detaliată a genezei și fundalului controversei, în pofida vocabularului accentuat hegelian. V. și Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, trad. Mannheim, 1:148.

127. *De cive* prefață, *English Works* 2:XIV: „Căci totul este înțeles prin cauze constitutive. Așa cum într-un ceas, sau altă mică mașinărie de același fel, materialul, forma și mișcarea rotițelor nu pot fi cunoscute decît dacă e desfăcut în bucăți și examinat; la fel, pentru a cerceta îndeaproape drepturile statelor și obligațiile supușilor, e necesar... să fie considerate ca și cum ar fi anulate."

128. *Supra* III.n.107 (Clauberg).

129. *Supra* II.F.1; Gueroult, *Spinoza* 1:529–556.

130. Spinoza, *Ethica* 2 prop. 13 lema 4; și *supra* II.n.178.

131. *Supra* II.n.179.

132. Spinoza nu definește însă explicit societățile drept corpuri fizice; cea mai apropiată expresie în acest sens o găsim în *Tractatus theologico-politicus* 3, Van Vloten–Land, 2:124: „Ad quod nullum certium medium ratio et experientia docuit, quam societatem certis legibus formare certamque mundi plagam occupare et omnium veres ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere." / Rațiunea și experiența nu ne învață nici un lucru sigur prin care societatea să se formeze după anumite legi, să ocupe o anumită parte a lumii și să strîngă forțele tuturor într-un singur corp — al societății, de bună seamă. / Totuși, analiza noastră a arătat că orice corp individual separat de ansamblul universului este corp doar în sens relativ.

133. *Epistula* 24, Van Vloten–Land, *Opera* 3:107: „Unde sequi videtur sicut corpus humanum ex millenis compositum est corporibus ita etiam humanam mentem ex millenis constare cogitationibus; et, quemadmodum humanum corpus in millena resolvitur, unde componebatur, corpora, sic etiam mentem nostram, ubi corpus deserit, in tam multiplices, ex quibus constabat, cogitationes resolvi." / De aici rezultă că, așa cum corpul omului este făcut din mii de substanțe, tot astfel mintea omului este alcătuită din mii de gînduri; și așa cum corpul omului se descompune în miile de substanțe din care a fost făcut, tot astfel mintea noastră, cînd părăsește corpul, se descompune în tot atîtea gînduri din cîte era alcătuită.

134. Despre teoria pasiunilor și consecințele acesteia asupra teoriei politice la Spinoza, v. Wernham, *Spinoza: The Political Works*, pp. 6–11. Lipsa oricărei referințe la teoria corpurilor (Spinoza) este singura omisiune a acestei excelente analize. V. și Wartofsky, „Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology", în *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. Grene, pp. 329–353.

135. *Supra* IV.A.1.

136. Wernham, *Spinoza*, pp. 28–35. În lucrarea *Political Theory of Possessive Individualism*, Macpherson prezintă analiza statului (Hobbes) ca apropiindu-se de analiza marxistă a structurii antagonice a societății burgheze. Cu siguranță, Spinoza oferă o analogie mai bună. Analiza marxistă a statului modern include statul printre membrii antagonici ai societății. Statul burghez *pare* să fie doar întruparea aspirațiilor colective și să se afle deasupra antagonismului din societate. În fapt, el este gardianul dreptului de a se

împotrivi, adică de a exploata radical, ca niciodată pînă atunci. Separația dintre stat și societate este un mit burghez. Marx, *Zur Judenfrage*, în *Die Frühschriften*, ed. Landshut, pp. 171–207 (cu o puternică aplecare spre dialectica hegeliană a ființei și aparenței — *Sein und Schein*).

137. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* prefață și cap. 7.

138. Spinoza însă presupune (*Ethica* 3 prop. 58; 4 prop. 35–37) că un om, cu cît este mai înțelept, cu atît recunoaște similitudinile și similitudinile de interese dintre el și semenii săi.

139. *Tractatus politicus* cap. 8, ed. Wernham, *Spinoza*, p. 379.

140. *SN* § 335, citat în Wernham, *Spinoza*, p. 343.

141. *Supra* II.n.6.

142. Manuel și Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, pp. 150–180; Feldon-Eliav, *Realistic Utopias*.

143. Campanella, *Atheismus triumphatus*, p. 20; cf. introducere la *Metafizica*, ed. Di Napoli, 1.22 și de asemenea 3.114: „Qui vero negant religionem, sunt indocti, sophistae, ac scelesti, exitium mundi, et Aristotelici, Sadducei, Averroistae, Epicurus et Machiavellus." / Cei care neagă religia sunt ignoranți, sofiști, nelegiuiți chiar, pierzania lumii, precum aristotelicienii, saducheii, averoiștii, Epicur și Machiavelli. / Cf. lista aderenților (Vico) la *raison d'état* (*supra* IV.n.3). Trebuie adăugat că *Metafizica* lui Campanella a avut o oarecare influență asupra lui Vico; cf. K. Werner, *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, p. 145 (doctrina despre *primalitates*: *posse*, *nosse*, *velle*).

144. Meinecke, *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte*, pp. 115–129.

145. Despre eshatologia „științifică" la Campanella, v. și Doren, „Campanella als Chiliast und Utopist", în *Kultur und Universalgeschichte*, pp. 242–259; și Bock, *Thomas Campanella, politisches Interesse und philosophische Spekulation*, pp. 229–298, în special 265 ș. urm.

146. *Supra* I.n.17.

147. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, *Werke*, ed. Weichschedel, 10:299, 319 (frumusețe), 325, 473, 544.

148. *Ibid.* § 77, 10:526.

VI
Concluzie: De la teologia laică la Iluminism*

A. KANT ȘI DETEOLOGIZAREA ȘTIINȚEI

1. Justificarea unei digresiuni

Indiferent dacă se acceptă sau nu presupunerea existenței unei teologii laice în secolul al XVII-lea, cel puțin am dovedit existența unui idiom specific, sau discurs, în care preocupările teologice erau exprimate în termenii cunoașterii seculare, iar preocupările științifice în termeni teologici. Teologia aproape că a fuzionat cu celelalte științe. Am încercat să arunc o oarecare lumină asupra neasemuitei texturi a acestui idiom universal comparîndu-l cu preocupări teologice sau cu moduri de judecată anterioare.

În cele din urmă, teologii laici din secolul al XVII-lea (dacă își merită într-adevăr acest nume) au făcut loc unei noi generații de *savants* a căror poziție a fost deseori antiteologică, uneori și antireligioasă, sporadic chiar ateistă.[1] Ca și cum teologia laică din secolul al XVII-lea era condamnată să-și sape singură groapa întrucît a subliniat adesea, deși ambiguu, autosuficiența lumii și autonomia omenirii. Immanuel Kant nu a fost nici cel mai radical, nici cel mai reprezentativ filozof al „Iluminismului". Cu toate acestea, strădania lui necontenită de a elibera metafizica și știința de bagajul lor teologic și de a dezvolta o teorie etică în care ființele omenești să-și fie proprii legiuitori supremi a fost cea mai sistematică și mai complexă. Deși depășește cadrul cronologic al studiului nostru, tentația de a adăuga cîteva remarci demersului critic poate fi justificată prin aceea că, îndepărtîndu-l pe Dumnezeu de la atribuțiile metodologice, a fost și primul care le-a înțeles și le-a formulat integral. Nu interpretez istoria gîndirii din secolele XVII și XVIII ca un preludiu la Kant. Uneori Kant a eșuat în a urma cîteva din cele mai promițătoare drumuri deschise de aceasta. Totuși, urmărindu-și programul de deteologizare a științei, Kant a formulat multe din presupunerile și aporiile teologilor laici mai bine decît o făcuseră ei.

2. Determinarea completă

La Kant, respingerea tuturor dovezilor existenței lui Dumnezeu se bazează pe demolarea funcțiilor metodologice ale conceptului de Dumnezeu în orice înțelegere viitoare a naturii. Asemeni cîtorva predecesori raționaliști, Kant și-a dat seama că ideea raționalității (sau inteligibilității) *absolute* a „totalității lucrurilor"

---

* V. nn. 1–21 la pp. 316–317 (*n.ed.*).

cere și presupune așa-numitul principiu al „completei determinări" (*durchgängige Bestimmung*) a tot ce există.[2] La Kant distincția dintre „determinabilitatea" logică a unui *concept* și „determinarea" transcendentală, consecventă, a unui *lucru* poate fi ilustrată după cum urmează: un număr rațional este întotdeauna complet construit cu ajutorul a două numere întregi. Un număr irațional, deși nu poate fi niciodată complet construit, este întotdeauna construibil cu orice precizie dorită. La întrebarea: „Este cea de-a *n*-a cifră după virgulă numărul 4?", răspunsul este întotdeauna da *sau* nu; pot construi numărul irațional pînă la a *n*-a zecimală și să îi determin valoarea. Dar numărul irațional în sine nu este niciodată complet determinat (cel puțin din punct de vedere intuiționist) — altfel spus: complet construibil. Sau să considerăm alt exemplu. La întrebarea dacă Napoleon a avut un strămoș musulman, răspunsul este hotărît dinainte, da sau nu, chiar dacă în practică s-ar putea să nu fiu niciodată în stare să îl stabilesc. Dar aceeași întrebare pusă în legătură cu Julien Sorel (Stendhal) nu este nici da nici nu, decît dacă întreb și răspund arbitrar, întrucît Stendhal nu s-a pronunțat în această privință. Julien Sorel este *doar* concept, nefiind „complet determinat".

Complet determinat înseamnă determinat în raport cu toate predicatele simple posibile, indiferent dacă numărul lor este finit sau infinit. Predicatele simple sunt acelea care nici nu se implică, nici nu se exclud reciproc. Monadele lui Leibniz erau construite din asemenea predicate simple. Kant le-a numit, *pace* Baumgarten, „realități" mai curînd decît „perfecțiuni". Ambii termeni se referă la o lungă tradiție potrivit căreia predicatele (atributele) pozitive ale unui subiect se adaugă realității acestuia: cu cît are atribute mai pozitive, cu atît este mai real.[3] Cum am afirmat, toate sunt prin definiție compatibile; prin urmare, spune Kant, poate fi într-adevăr conceput un subiect ipotetic care să posede toate predicatele simple, el fiind atunci „lucrul cel mai real", un *ens realissimum* care întrupează ideea unității tuturor realităților (perfecțiunilor) — *der Inbegriff aller Realitäten.* Dar din faptul că totul este complet determinat nu rezultă că tot ce este complet determinat este un lucru. Avem tendința să formăm o versiune ipostaziată a presupunerii determinării complete a fiecărui „lucru". Pretinzînd că un asemenea lucru poate fi conceput, nu înseamnă în nici un fel că acest *ens realissimum* — pe care rațiunea noastră „l-a ipostaziat, iar mai apoi l-a personificat" — trebuie conceput ca existînd, că este o ființă necesară. Existența nu este predicat, deci nu este una din realitățile ce pot fi atribuite cu necesitate „ființei celei mai reale". Kant admite că alt concept, cel al ființei necesare (*ens necessarium*), presupune existența; dar acesta este un concept vid, un concept lipsit de alt conținut. Eroarea demonstrației ontologice privind existența lui Dumnezeu, chiar în elaborările cele mai sofisticate (precum cea a lui Leibniz), nu constă în faptul că existența era înțeleasă ca atribut (astfel îi este de obicei prezentată respingerea de către Kant). Ea constă mai degrabă în identificarea arbitrară, și deci greșită, a două concepte ale rațiunii — conceptul lucrului cel mai real și conceptul ființei necesare. Demonstrația ontologică este un caz de identificare greșită a două idei ale rațiunii pure.

Fiind o circumstanță mai importantă pentru preocupările noastre, Kant și-a propus să demonstreze că principiul completei determinări, și o dată cu el con-

ceptul metodologic de Dumnezeu, este în cel mai bun caz un ideal regulator al raţiunii şi nu are nici un fel de implicaţie asupra interpretării reale a naturii prin mijlocirea înţelegerii. Într-un limbaj mai recent, am putea spune că acestea nu sunt presupuneri teoretice, ci în cel mai bun caz metateoretice. Ele sunt mijloacele prin care raţiunea (*Vernuft*) pură concepe totalităţile în sine şi în componentele lor ultime, discrete, dar întru totul abstracte: lucrurile în sine sunt concepute ca fiind complet determinate. Dar nici principiul completei determinări, nici conceptul unei „sume a tuturor realităţilor" nu este o parte a experienţei noastre despre natură (*Erfahrung*). Şi nici nu sunt necesare pentru înţelegerea şi structurarea experienţei, cum sunt categoriile înţelegerii. Interpretarea experienţei nu cere construirea unor predicate absolut simple şi a unor lucruri-în-sine cărora asemenea predicate simple să le fie inerente. Chiar Leibniz admitea acest lucru. Predicatele simple şi suma lor sunt pure abstracţiuni. Raţionalitatea şi coerenţa experienţei noastre — adică a naturii — şi a categoriilor spontane prin care o percepem şi o modelăm nu se întemeiază pe principiul completei determinări, ci mai curînd pe „unitatea sintetică a conştiinţei noastre". Cu alte cuvinte, coerenţa şi consecvenţa experienţei noastre nu necesită şi nu implică presupunerea coerenţei ultime a „totalităţii tuturor lucrurilor". Ajunge să presupunem (cum şi trebuie să o facem) că, *dacă* ar exista o entitate care să nu aibă nici o legătură sistematică cu alte componente ale experienţei, un asemenea ceva incoerent nu ar putea fi perceput; exact în felul în care un matematician, deşi nu poate nega existenţa şirurilor de numere complet aleatorii, poate totuşi afirma cu certitudine că, prin definiţie, nu poate exista o *formulă* pentru construirea unor astfel de şiruri. Dacă o asemenea formulă ar exista, şirul nu ar mai fi, *eo ipso*, aleatoriu. Experienţa noastră este *a priori* coerentă şi modelată. Aceasta este o pretenţie mult mai modestă decît cea a unităţii şi coerenţei a „tot ce există" — lucru nedemonstrabil şi poate chiar contradictoriu în sine.

Toate acestea nu înseamnă că conceptul metodologic de Dumnezeu şi principiul determinării complete nu sunt *legate* într-un fel sau altul de înţelegerea (*Verstand*) noastră. Principiul este într-adevăr o proiecţie, sau extrapolare, a unei forme logice fundamentale din care derivă de asemenea o categorie importantă a înţelegerii, şi anume cea care ne permite să cuantificăm calităţile şi să discernem realul de ireal. El a constituit şi punctul de pornire al teoriei neokantiene a ştiinţei. E nevoie de o explicaţie mai elaborată pentru felul în care Kant distinge judecăţile „negative" şi „infinite" de categoria „limitării" corespunzînd acestei distincţii.

3. Negaţie şi privaţiune

Minciunilor poate că le lipsesc picioarele pe care să se sprijine, dar au multe feţe. Între multele probleme complicate ale negaţiei se află şi aceasta: poate un sistem logic, oricît de formalizat, să se descurce cu o *singură* formă de negaţie? Răspunsul pare să fie negativ; trebuie, cel puţin aşa pare la prima vedere, să facem distincţie între diferitele moduri de negaţie — de pildă între negaţia din cadrul unui enunţ şi negarea unui enunţ, între propoziţiile lipsite de sens şi cele false, între

formulele corect formulate și formulele nedemonstrabile, între erorile factuale și cele de categorie și așa mai departe. Sau oare ar trebui să argumentăm, *pace* Prior ș.a., că negația este mereu aceeași, în timp ce cauzele ei pot fi diverse? Un enunț poate fi negat deoarece este contrafactual, sau implică o eroare de categorie, sau este lipsit de sens; dar în toate aceste situații negația funcționează în același fel. Enunțul: „Napoleon a cîștigat bătălia de la Waterloo" este fals în aceeași măsură și în același sens în care este și enunțul: „Admirația este triunghiulară" sau chiar: „înăuntru nu sunt nici dansuri", deși din motive diferite. Sau: fiecare dintre ele neagă alt atribut al unui enunț (sau al părților sale) — de exemplu, caracterul factual, posibilitatea sau semnificația; dar negația are întotdeauna același înțeles, chiar dacă este incapabilă de înțelesuri suplimentare.

Am mari îndoieli în privința valabilității unor asemenea argumente. Dar mă abțin să dezvolt acest subiect de teamă să nu intru într-un labirint semantic din care nu există ieșire. Totuși, un lucru se poate demonstra: că o anumită distincție, fie între modalitățile de negație, fie între cauzele negației, fie între oricare alte disjuncții binare de propoziții negative, este necesară din punct de vedere logic. Necesitate ce nu decurge din utilizări ale limbajului ce pot rezulta la rîndul lor dintr-o intuiție logică greșită; suntem conduși la ea pe baza unor considerații pur formale. Chiar într-un sistem corect formalizat de propoziții, dacă trebuie să fie consecvent și destul de bogat ca să exprime cel puțin relațiile numerice din lumea noastră, nu putem reduce negația la o singură formă, sau mod, sau cauză, sau interpretare. Cum se știe, s-a demonstrat matematic că orice sistem formal capabil să deducă propozițiile aritmeticii dintr-un subgrup finit de formule (axiome) bine formulate cu ajutorul regulilor sintactice (reguli mecanice de substituție) trebuie să admită propoziții care sunt corect formulate și, într-un sens, chiar adevărate, deși nedemonstrabile. Dacă Gödel nu și-ar fi demonstrat teorema de incompletitudine, am fi putut pretinde că, în principiu, nici într-un sistem formal mare nu e necesar să distingem formulele care nu sunt bine formulate de cele care nu sunt demonstrabile, întrucît amîndouă duc la contrazicerea unei formule demonstrate. Am mai fi putut apoi argumenta că nu e nevoie să știm dinainte că o formulă nu este bine formulată, sau că nu e nevoie să stabilim, în plus față de regulile de inferență, criterii sintactice speciale pentru corectitudinea formulelor, deoarece regulile de inferență sunt suficiente în a arăta, deși nu la prima vedere, că o formulă incorectă este în sine contradictorie. Teorema de incompletitudine a lui Gödel a făcut orice asemenea argumentație imposibilă, întrucît a dovedit existența formulelor bine formulate care nu sunt demonstrabile, prin urmare și necesitatea de a distinge diferitele moduri, niveluri, sau cauze ale negației.

Și tocmai fiindcă o asemenea distincție este necesară, ea nu operează la un singur nivel al discursului. Nu doar faptul că o clasă de propoziții negative nu este reductibilă la cealaltă, dar ele nu pot fi combinate între ele la un nivel al discursului fără a abandona principiul terțului exclus. Susțin că aceasta este adevărata sursă a nesiguranței logicii clasice de la Aristotel încoace ori de cîte ori încearcă să facă distincție între diferitele moduri de negație.

4. Judecăți infinite, înțelegere și rațiune

Kant avea motive întemeiate să abandoneze distincția aristotelică dintre negațiile simple și privațiuni în favoarea altei distincții aristotelice, cea dintre negațiile determinate și cele nedeterminate.[4] „Privațiunea" (στέρησις) este o stare în care unui subiect îi lipsește un predicat (atitudine, formă) pe care l-ar putea poseda „în mod natural". În sens strict, termenul reprezintă doar una din calitățile contrare ale perechii, ca atunci cînd spun despre Homer că este orb. Aristotel s-a simțit incomodat de negările unor privațiuni, și pe bună dreptate, căci o judecată privativă neagă (faptul că Homer vede) și în același timp afirmă (a spune despre Homer că nu vede sau că este orb nu constituie o eroare de categorie). Ce spune, prin urmare, negarea unei asemenea judecăți privative? Ea neagă fie aspectul afirmativ al unei privațiuni, fie pe cel negativ, dar nu pe amîndouă. Ea este, în mod necesar, ambiguă — deoarece combină negații la două niveluri ale discursului.

Mai mult decît atît, chiar dacă, în cazul unor contrarii autentice, negarea unei privațiuni duce la o afirmare (ca atunci cînd spun că Homer nu este orb), și chiar dacă o anumită extindere este implicată într-o calitate — Evul Mediu vorbea despre o *latitudo formarum* —, negarea unei extreme nu o presupune pe cealaltă; ne-rece nu înseamnă neapărat fierbinte. O asemenea negare duce la constituirea unor „noțiuni nedeterminate" (ὄνομα ἀόριστον) — la fel ca orice negare a unei calități care nu face parte dintr-o pereche de contrarii. La Aristotel, privațiunile pure aveau un statut ontologic distinct. Forma și privațiunea, în calitate de contrarii, sunt „cauze", adică principii constitutive ale oricărei ființe (οὐσια), și ele presupun o a treia cauză aflată la baza amîndurora — și anume materia — ce-i permite unei ființe să își asume sau nu o formă dată și care îi este „naturală". Nu este în firea hîrtiei nici să vadă și nici să fie oarbă.[5] În multe privințe, abandonarea materiei ca principiu de individuație — fie o dată cu introducerea formelor individuale (Duns Scotus), fie o dată cu renunțarea completă la necesitatea unui asemenea principiu (Ockham) — subminase statutul ontologic al privațiunilor, sporind interesul pentru negațiile nedeterminate. În orice caz, cu începere din secolul al XVII-lea, semnificația ontologică a privațiunii a devenit imposibil de susținut în ochii filozofilor naturii, pentru care natura era uniformă și omogenă; ei au schimbat ierarhia „calităților" și „naturilor" (Aristotel) cu legi cantitative universale aparținînd unei naturi unice, legi aplicabile tuturor ființelor. Pentru acestea, „natura" unui subiect fizic, sau chiar metafizic, nu era altceva decît suma predicatelor sale. Pe de altă parte, în secolul al XVII-lea cuantificarea calităților a devenit, mai mult decît în secolul al XIII-lea, o problemă de importanță fizică primordială, de exemplu în estimarea forțelor și în disputa legată de *vis viva*. O dată cu ea a crescut și interesul privitor la judecățile nedeterminate (sau „infinite").

Kant a scos judecățile infinite din domeniul logicii formale. Pentru el, la fel ca pentru Aristotel, „logica" era logica termenilor; logica „formală" neglijează orice conținut al termenilor într-o propoziție — am spune: tratează toți termenii categorematici ca variabile. Kant susținea că aparține mai degrabă domeniului

logicii transcendentale, o logică ce nu face abstracție de orice conținut, ci este preocupată de toate conținuturile posibile ale termenilor: nu de un conținut anume, ci de precondițiile de a avea conținut. Ea constituie, am putea spune, un prim nivel de „interpretare" a logicii formale. Ca termen, expresia „non-*P*" poate fi mînuită la fel ca orice predicat pozitiv: din punct de vedere formal, nu e necesar să singularizăm judecățile conținînd astfel de termeni. Dar ținînd seama de un posibil conținut, „*S* este non-*P*" ne informează că (i) *S nu* este *P* și că (ii) *S* este un subiect adecvat care aparține mulțimii (posibil infinite) tuturor subiecților pentru care *P* nu poate fi predicat. Predicatul non-*P* este complex: pozitiv ca formă și *limitativ* ca semnificație. El îi neagă lui *S* cel puțin un predicat, dar îi lasă ca posibilitate toate predicatele posibile, astfel încît $[(\sim p_1) \wedge (p_1 \vee p_2 \vee \ldots \vee p_{i-1} \vee p_{i+1} \vee \ldots \vee p_n)] \equiv$ non-*P*. La fel ca în cazul privațiunii aristotelice, un simplu argument e suficient să arate că, împotriva dorinței explicite, Kant abandonează de fapt principiul terțului exclus. Negarea unei negații infinite (*S* nu este non-*P*) neagă fie faptul că *S* nu este *P*, *fie* faptul că *S* este un subiect adecvat, dar nu amîndouă: în consecință, nu este tautologic adevărat faptul că negarea lui non-$P_i(x) \equiv P_i(x)$. Dar Kant nu era conștient de acest lucru, în pofida observației că negarea infinită unește afirmația cu negația. (Această unitate de două forme contrare de judecată în cadrul celei de-a treia se repetă în toate cele patru clase de judecăți și în categoriile corespunzătoare. Judecățile apodictice singulare infinite și disjunctive sunt necesare doar în logica transcedentală, ele unifică disjuncția precedentă și pot fi așadar privite ca o anticipare — în sens precis — a metodei dialectice a lui Hegel.)

Judecata infinită este paradigma și sursa unui foarte important model structurativ al cunoașterii noastre experimentale, și anume categoria limitației. Această categorie ne va permite în cele din urmă să cuantificăm calitățile, în măsura în care considerăm prezența deplină a unei calități într-un subiect ca „realitate", absența ei completă ca negație (simplă) — valoarea zero — și orice prezență parțială a ei, sau grad, ca „limitare". „Calitatea" definește așadar un domeniu continuu și devine cuantificată. Categoria limitației ne permite să sintetizăm fenomenele — de exemplu forța de atracție dintre corpuri — ca *mărimi intensive*. Este evident că aici Kant a sistematizat disputa despre natura mărimilor intensive, o dispută cu care își începuse cîndva cariera academică. Începînd cu Leibniz, disputa s-a focalizat asupra noțiunii de forță ca *vis viva* dar, cum am menționat, originea ei se află în dorința scolasticilor de a găsi o descriere matematică adecvată pentru cuantificarea calităților (*latitudo formarum*).[6] Tot aici își are originea și cuantificarea calităților cu ajutorul judecății infinite. Aici, la fel ca în alte situații, poziția lui Kant este de sistematizare creatoare a unei dispute ce continuă, avînd în spate o lungă istorie.

Kant merge mai departe pentru a dovedi că, asemeni tuturor celorlalte categorii, cele ale calității nu sunt capabile doar să ne structureze experiența, ci fac efectiv acest lucru. Categoria realității poate fi „reprezentată în" experiența (interioară) a timpului. Actul percepției în timp implică o schemă a categoriei dorite — de exemplu, cu cît o percepție este mai intensă, cu atît experimentarea este mai reală; iar percepțiile nu se pot schimba decît gradual. „Schema" unei categorii

în interiorul simțului temporal leagă elemente între care nu există aparent nici o mediere: judecata și senzualitatea. Iar în lipsa medierii nu ar exista ordonare cognitivă a experienței.

Judecata infinită este prin urmare un principiu necesar al oricărei experiențe inteligibile, de la simpla senzație la formularea legilor naturii. După numeroase transformări dintr-o formă de judecată, prin categorii, apoi schemă, într-un principiu de interpretare a naturii, ea ne permite să formulăm propoziții „sintetice *a priori*" privitoare la accelerație și forță în fizică, ca de pildă primele trei principii ale lui Newton. Atît, așadar, despre rolul judecății infinite în înțelegere, adică în știință. Totuși, aceeași judecată infinită nu guvernează doar felul în care înțelegem experiența, ci și înțelegerea pe care o avem despre înțelegere în sine — efortul reflexiv al rațiunii (*Vernunft*). Efortul acesta poate fi critic (ca atunci cînd ne ordonăm și ne legitimăm categoriile înțelegerii), sau necritic și speculativ, ducînd prin urmare la ipostaziere.

Kant construiește o legătură directă de la judecata infinită și categoria limitației la principiul determinării complete. Prima este transformată aproape de la sine în cea de-a doua. Determinarea completă presupune un set al tuturor perfecțiunilor simple; Kant, ne amintim, era de acord să le numească „realități", căci fiecare calitate reprezintă o realitate *sui-generis*, și prezența ei deplină corespunde unui simț al realității. Analog, „rațiunea" e condusă în mod aproape natural să privească întregul domeniu al predicatelor simple ca sumă, ca maximum de realitate, iar fiecare predicat în parte ca unul din gradele ei — în același fel în care „înțelegerea" detectează grade *în cadrul* fiecărei calități (realități). În extrapolarea speculativă a rațiunii, „realitatea" este transformată dintr-o categorie aplicabilă calităților într-o calitate în sine. Mai degrabă decît să fie, cum a fost în efortul de înțelegere a naturii, un numitor comun al calităților, „realitatea a devenit ea însăși o calitate, în care diferitele calități — predicatele simple, „realitățile" — reprezintă grade. Dacă suma tuturor predicatelor simple este concepută ca entitate ipostaziată posedînd un maxim de realitate, toate celelalte realități pot fi comparate cu ea și măsurate în raport cu ea, ca diverse grade parțiale ale aceleiași realități comparativ cu „ființa cea mai reală". Avem aici cel mai bun exemplu al felului în care procedurile înțelegerii sunt „obiectivizate, apoi ipostaziate, iar în cele din urmă personificate".[7]

Aici, precum în altă parte, ești izbit de precizia arhitectonică a sistemului lui Kant. Aceleași forme de interpretare apar la toate nivelurile discursului. „Judecata infinită" apare la început ca formă fără interpretare (și prin urmare fără funcție) în logica formală. Logica transcendentală îi conferă interpretare. În tabelele categoriilor, judecata infinită e interpretată ca limitație, baza cuantificării calităților. În actul senzației, așa cum se manifestă în forma pură a intuiției (timp), ea este „reprezentată" sau „schematizată" prin intensitatea unei senzații. Aceasta duce la regula obiectivă a judecății infinite în interpretarea naturii sub forma principiului mărimilor intensive. („Elementul real care constituie obiectul senzației are întotdeauna o mărime intensivă, altfel spus, un grad.") În domeniul rațiunii pure, judecata infinită permite transformarea conceptului de „sumă a tuturor posibilităților" în cel de „ființa cea mai perfectă" sau ființa cea mai reală.

Conceptul metodologic de Dumnezeu a fost izgonit din interpretarea naturii, dar își mai păstra un anume rol ca ideal regulator al rațiunii (ca principiu al determinării complete). În limbajul nostru, am putea spune: Dumnezeu a rămas, chiar în *Critica rațiunii pure*, o presupunere metateoretică, presupunere care, deși redundantă în ceea ce privește explicația naturii, îi este cu toate acestea aproape „naturală" rațiunii noastre. Kant a expulzat conceptul metodologic de Dumnezeu din teoria științei, fundamentînd universalitatea legii naturii și uniformitatea naturii în absența acestuia; dar „umbra" lui a persistat. Conceptul de Dumnezeu — argumenta el — este o umbră naturală sau proiecție a principiilor pe care le folosim ca să structurăm natura. Umbra, pare să fi susținut Kant, este virtualmente inevitabilă. Dar nu este decît o umbră.

Idealului celei mai perfecte ființe, adoptat „în mod natural" de rațiunea pură, îi corespunde — în tărîmul moralității — idealul unui „bine suprem", *summum bonum*, care să garanteze posibilitatea realizării comandamentelor morale, și nu să le legitimeze. Numai rațiunea singură constituie legitimitatea lor. Și, la fel cum explicațiile teleologice sunt necesare deoarece, dincolo de cerințele minimale de noncontradicție ale experienței noastre, specialistul în științele naturii are nevoie de mult mai multe „specificații ale naturii" pentru a face inteligibilă experiența ca întreg, tot astfel ansamblul naturii poate avea ca scop perfecțiunea și fericirea omului, la care chiar antagonismul și adversitatea contribuie ca forțe motrice.

Toate cele patru teme ale cărții noastre se află în centrul eforturilor critice ale lui Kant: cunoașterea prin construcție, construcția naturii și, anterior acesteia, construcția și legitimitatea instrumentelor noastre conceptuale constructive („sintetice"); necesitățile mai-puțin-decît-logice (judecăți sintetice *a priori*); idealurile metodologice ale rațiunii; și mecanismul intrinsec, orientat către un scop, al naturii și societății. Kant a explicat toate aceste teme fără bagajul teologic care le era atașat anterior. Deteologizarea fundamentelor cunoașterii reprezenta, fără îndoială, în ochii săi contribuția la „Iluminism", adică la emanciparea omenirii din „servitutea autoimpusă".

B. ILUMINISM ȘI EDUCAȚIE

Mulți filozofi iluminiști împărtășeau aversiunea lui Kant pentru teologie. Postura unora era (spre deosebire de cea a lui Kant) militant antireligioasă, dacă nu chiar ateistă. Impresia lăsată este că uneori Iluminismul, mai ales în Anglia și Franța, a rupt în mod deliberat și complet legăturile cu trecutul creștin. O interpretare recentă descoperea în miezul Iluminismului „renașterea păgînismului".[8] Păgînismul este într-adevăr un termen generic inventat și ipostaziat de evrei, creștini și musulmani. Faptul că unii iluminiști pot sau nu să fie numiți „păgîni" nu depinde de numărul zeilor pe care îi recunoșteau (în sensul acesta, William James a fost singurul păgîn modern pe care îl cunosc)[9], ci de textura doctrinelor lor etico-sociale. În acestea detectez o preocupare fundamentală ce îi situează mult mai aproape de firul principal al istoriei creștinismului decît s-au aflat

vreodată teologii laici: e vorba de zelul misionar și educativ. În numeroase țări, *illuminati, Aufklärer, philosophes* și-au propus să reformeze omenirea și societatea prin cunoaștere și rațiune.

Peter Gay s-a ridicat împotriva atenției exagerate acordate, începînd cu Carl Becker, presupuselor elemente eshatologic-utopice ale Iluminismului. În această privință punctul său de vedere este util, exceptînd faptul că a aruncat copilul o dată cu apa din copaie. Iluminismul nu a moștenit de la creștinism tendința apocaliptică, ci mai degrabă elanul social și pedagogic. Idealurile Iluminismului erau de fapt idealurile din ce în ce mai secularizate și mai răsturnate ale creștinismului. De la creștinism și-a preluat Iluminismul zelul misionar — nu de la vreuna din religiile păgîne ale Antichității clasice, căci nici una nu îl poseda. Dogma creștină potrivit căreia „nu există mîntuire în afara Bisericii" era în acord cu noua credință conform căreia nu există mîntuire decît în rațiune. Superstiția și ignoranța au devenit păcatul originar al omenirii. Reținerea de la cunoaștere s-a transformat, precum *superbia* la catolici, într-un viciu capital. În felul ei, francmasoneria era o contrabiserică, cu contrasimbolurile și contrasacramentele sale. Ea predica înfrățirea omenirii. Această relație dialectică a Iluminismului cu creștinismul pune în umbră orice posibile vestigii ale spiritului Antichității clasice, inclusiv stoice și epicuriene, din cadrul său.

Mîntuirea dobîndită exclusiv prin cunoaștere nu era o temă întru totul străină creștinismului. Pericolele intelectualizării excesive a doctrinelor a însoțit Biserica încă din vremea vechilor gnostici. Primejdia se ivea ori de cîte ori intelectualii nutreau o percepere exagerată a propriei importanțe și valori. Amalricanii, pe care i-am menționat anterior[10], susțineau că numai cunoașterea filozofică mîntuiește: și îi mîntuiește pe evrei, pe musulmani și pe creștini deopotrivă. Venerația lor pentru cunoaștere era în aceeași măsură eretică și excepțională; dar constituia o mărturie a caracterului elitist al științei medievale. Acesta putea să fi fost mai puternic în orizontul musulman sau iudaic, dar nu lipsea nici în Europa creștină. Adevărata cunoaștere era ezoterică, atît din punct de vedere obiectiv, cît și subiectiv. Dintre puținii știutori de carte, numai o mică parte se consacra preocupărilor teoretice: cei care o făceau aveau tendința să privească *vulgus* ca incapabil de înțelegere și condamnat pe vecie la ignoranță.

În acest sens, cunoașterea medievală era o cunoaștere *închisă*. În alt sens, nu era. Dialectica cunoașterii închise și deschise caracterizează istoria științei de la bun început. O cunoaștere relevantă pentru societate era în mod frecvent, în cele mai multe societăți vechi, o cunoaștere secretă, transmisă selectiv de la o generație la alta în cercuri închise, fără alte criterii clar articulate privind distincția cunoașterii adevărate de cea falsă decît însuși *actul* transmiterii.[11] Filozofia greacă a fost una din puținele culturi pe care le cunosc care a adoptat idealul cunoașterii deschise, accesibile tuturor și expuse oricărei critici. Aceasta este baza socială a noțiunii de *demonstrație*. Pe de altă parte, bineînțeles, *theoria* era limitată la clasa celor care dispuneau de timp liber. Scolasticii medievali, cel puțin începînd din secolul al XIII-lea, erau intoxicați de idealul unor demonstrații riguroase, iar cunoașterea lor era una deschisă în limitele celor admiși să participe la administrarea ei: era, ca să spunem așa, deschisă pe orizontală, dar

închisă pe verticală. Diferitele bariere din calea accesului la cunoașterea deplină au fost înlăturate, cel puțin la modul ideal, de mulți gînditori din secolul al XVII-lea de care ne-am ocupat; motiv pentru care o parte scriau deliberat în limba vulgară. Numai în timpul Iluminismului cunoașterea deschisă a devenit un ideal misionar militant.

Credința în caracterul deschis al cunoașterii sistematice era o parte a profilului intelectual propriu multor gînditori din secolul al XVII-lea; Iluminismul i-a adăugat, ca să spunem așa, cerința acțiunii sociale, de propovăduire deliberată a cunoașterii ca unic mijloc de ameliorare a condiției umane. În contrast cu predecesorii medievali, raționaliștii secolelor XVII și XVIII atribuiau fiecărui individ în parte, indiferent de educația lui (sau a ei) formală, un „simț comun", „bon sens", „gemeiner Menschenverstand" suficient să îi facă pe toți apți de a fi educați, adică de a fi ridicați la nivelul filozofilor. Însăși modificarea conotației termenului de „simț comun" este semnificativă pentru o bună parte a acestei istorii. În terminologia tehnică a școlilor, el reprezenta acea capacitate fundamentală complementară de a coordona datele furnizate minții de cele cinci organe de simț; în lipsa lui, nu am putea identifica sursa comună a unor percepții date. Dar o dată cu secolul al XVII-lea — poate sub influența uzanței stoice —, termenul a ajuns să însemne capacitatea înnăscută a fiecărei persoane de a judeca și a raționa corect.

Poate părea o ironie faptul că imaginea medievală elitistă a cunoașterii era cuplată cu filozofia aristotelică — o filozofie esențialmente a simțului comun, care își propunea să explice „mai bine ceea ce, altfel, știe oricine"[12]; în timp ce noua imagine egalitară a unei cunoașteri sistematice era cuplată cu științe derivate parțial din premise contraintuitive și care, puțin timp după aceea, au proliferat devenind atît de tehnice încît puteau fi stăpînite cu greu de un laic educat. Tensiunea nu era atît de pronunțată în secolul al XVII-lea pe cît a devenit în secolul al XVIII-lea; ea a găsit o relaxare temporară în lenta constituire a imaginii unei „culturi" sau „educații" de masă. Ca nouă entitate, „cultura" avea mai multe conotații decît „moravurile" și mai puține decît „învățătura": a devenit o zonă intermediară între cunoașterea specializată și ignoranță. Cei mai mulți *philosophes* considerau că sarcina lor nu era atît generarea unei noi științe, cît traducerea celei existente într-un limbaj accesibil, deschis tuturor persoanelor cultivate. Nu toți protagoniștii Iluminismului credeau într-o constantă și progresivă *Erziehung des Menschengeschlechts*.[13] Dar toți credeau în funcția socială a științei. Ei și-au propus să stabilească cel mai mare numitor comun între cunoașterea necesară și ceea accesibilă cu ajutorul „educației" — adevărata „formație" (*Bildung*) a umanității.

C. TEOLOGIE ȘI ȘTIINȚĂ

Aceste sumare remarci cu privire la secolul al XVIII-lea ar fi pur și simplu înșelătoare dacă ar lăsa impresia că lumea literară iluministă a evitat sau a condamnat teologia întotdeauna și pretutindeni. A fost de asemenea stabilită o nouă

tradiție în teologia iluministă, un mod istoric-critic de a teologiza, mai cu seamă în lumea protestantă. Această mișcare și cele care i-au urmat în cadrul teologiei și-au pierdut evident interesul autentic pentru științele naturii care a constituit trăsătura distinctivă a teologilor laici în secolul al XVII-lea. Fizica a încetat să mai fie o parte integrantă a teologiei propriu-zise, și mă îndoiesc că vom mai avea vreodată de-a face cu acel Dumnezeu „al cărui discurs, de la apariția lucrurilor, aparține neîndoielnic Filozofiei Naturii"[14]. Istoria, mai degrabă decît natura, a devenit tema discursului teologilor. Cineva ar putea să remarce că teologiile teocentrice ale Evului Mediu au făcut loc teologiilor cosmocentrice ale secolului al XVII-lea, înlăturate la rîndul lor de o diversitate de teologii antropocentrice afirmate pînă în secolul nostru. În progresul acesta s-ar putea detecta calea ce duce la o „teologie ateistă".[15] Dar toate acestea depășesc cadrul cărții de față.

În afară de starea teologiei, tristă sau fericită, însăși dispariția angajamentelor religioase i-a determinat pe unii să le fie teamă pentru întreaga structură a societății și a culturii. O anecdotă medievală povestește despre un regat în care puterea e justiție, ziua e noapte, războinicii fug de bătălie, unu e doi, prietenul e dușman, răul e bine, rațiunea și imoralitatea sunt una, hoții fac legea, porumbeii devin ulii, bunul plac e lege, banii judecă, iar „Dumnezeu e mort". Titlul ei este „Despre starea actuală a lumii", dar nu face altceva decît să vizualizeze un vechi *topos* — „lumea răsturnată".[16] Ultima frază s-a transformat între timp într-o declarație solemnă: poate că trăim deja în acel regat. Nu sunt în măsură să judec dacă pierderea religiozității este benefică sau nu. Mă simt totuși obligat să iau distanță față de unele pretenții extravagante privind legăturile dintre religie și destinele rațiunii. Stanley L. Jaki a susținut în repetate rînduri că știința modernă *nu ar fi putut* să apară, și nici să fie susținută, fără un „teism rațional". „Ferice de cel capabil a recunoaște cauzele lucrurilor." Jaki *știe* de ce culturile răsăritene nu au întemeiat niciodată o societate tehnologică sau un corpus științific coerent; de ce grecii nu au dezvoltat niciodată o „știință viabilă", sau de ce, în cazul în care au făcut-o, știința „a eșuat"; și de ce bazele metodologice și epistemologice ale fizicii cuantice elaborate de Bohr sunt greșite[17]: știința și „teismul rațional" provin din aceeași sursă și sunt propulsate de aceeași forță, și anume „căutarea absolutului". Panteismul și acosmismul răsăritean nu se pot angaja în această căutare; pentru știință, abdicarea lor înseamnă moarte. El admiră la Duhem idealizarea necritică a precursorilor medievali ai fizicii moderne și este iritat de tabloul mai echilibrat la care s-a ajuns după Anneliese Maier și Alexandre Koyré, tablou ce nu accentuează numai realizările medievale, ci și limitările acestora.[18] Dacă un om de știință modern face dovada (asemeni lui Planck și Einstein) unor înclinații panteiste, se poate arăta că este un bun teist *malgré lui*. Cei ce nu sunt clădesc pe nisip.

Confuzia dintre „după" și „fiindcă" și ipostazierea trăsăturilor culturale sunt cîteva din sursele acestor și altor predilecții similare. Este cert că se pot stabili numeroase conexiuni semnificative între teologia medievală și începuturile științei moderne. Faptul că, în lipsa primeia, cea de-a doua nu ar fi apărut sau progresat sub nici o formă nu este nici demonstrabil, nici plauzibil. Scepticismul,

panteismul și ateismul îmi par tovarăși de drum în progresul științei, fiind la fel de puternici precum căutarea „căilor Domnului". Nu știu dacă o societate nonteistă nu ar putea genera o cultură rațional-tehnologică similară cu a noastră; dacă grecii nu au putut inventa calculul științei dinamicii sau depăși breșa dintre teorie și practică datorită mentalității (Spengler), sau economiei sclavagiste (Farrington), sau înclinațiilor religioase (Jaki); știu cu siguranță doar că nu au făcut-o.

„Die Entzauberung der Welt" / dezvrăjirea lumii /[19] a fost de asemenea o preocupare constantă de fundal a acestei cărți. Weber vedea originile acestui lung și anevoios proces în Grecia și în vechiul Israel. De-a lungul său se pot găsi întotdeauna motive pentru care a încetinit ori s-a îndreptat într-o direcție mai degrabă decît în alta. Ele nu vor fi niciodată suficiente, și doar rareori necesare. Noile începuturi sunt recunoscute ca atare numai retrospectiv. Nu știm de cîte ori a fost inventată roata, cîte invenții sau idei nu au fost duse niciodată mai departe; știm cîteva cărora li s-a dat curs abia mult mai tîrziu:

> În cazul tuturor descoperirilor, rezultatele strădaniilor anterioare moștenite de la alții au fost făcute să progreseze, puțin cîte puțin, de aceia care le-au preluat, în timp ce progresul descoperirilor originale a fost în general mic la început, deși mult mai util decît dezvoltările pe care le-au generat ulterior. Căci probabil în orice situație se adeverește zicala: „un lucru început e pe jumătate făcut", drept care începutul este cel mai greu; fiindcă pe cît îi este influența de puternică, pe atît îi este întinderea de mică și mai greu de zărit: pe cînd descoperirea, o dată făcută, e mai lesne să o sporești și să dezvolți restul legat de ea.[20]

Este greu să detectezi și să explici „micile începuturi" despre care vorbește Aristotel: ele poartă masca lucrurilor înconjurătoare, fiind cu toate acestea noi. Noul, deși inevitabil exprimat într-un idiom moștenit, posedă de asemenea calitatea, neașteptată și inexplicabilă, a creației din nimic. Nu contează cît de bine pregătit ori adaptat culturii poate să pară retrospectiv pasul hotărîtor care a dus la întemeierea unei noi discipline sau a unei noi teorii — el putea să se fi produs mult mai tîrziu sau deloc. Esența fiecărei realizări creatoare îl constituie libertatea acesteia: „Es geht in der Wissenschaft so stark und unbekümmert und herrlich zu wie in einem Märchen." / În știință, lucrurile se petrec cu aceeași forță, nepăsare și splendoare ca într-un basm. /[21] Aristotel, întotdeauna gata să își recunoască predecesorii, își încheie „Topicile" — unul din primele cursuri predate ca profesor independent — cu pretenția unei noutăți absolute; este continuarea pasajului abia citat:

> Aceasta s-a întîmplat de fapt cu discursurile retorice și practic cu toate celelalte arte: căci cei care le-au descoperit la început au contribuit, una peste alta, puțin la progresul lor, pe cînd celebritățile de azi sunt moștenitorii, ca să spunem așa, ai unei lungi serii de bărbați care le-au împins înainte pas cu pas... Cît privește însă cercetarea de față, nu e cazul ca o parte a ei să fi fost făcută în întregime înainte, iar o parte nu. Fiindcă nimic din ea nu a existat înainte.

Problemele ridicate în această carte nu au fost toate noi, iar răspunsurile date au fost uneori noi numai ca nuanțe. Totuși, dacă „După examinare veți considera

că... investigația noastră se prezintă satisfăcător prin comparație cu alte cercetări abordate tradițional, vă revine dumneavoastră tuturor... dreptul de a ne acorda indulgență pentru lipsuri, iar pentru descoperirile ei — mulțumirile dumneavoastră călduroase."[22]

NOTE

1. În secolul al XVII-lea, „ateist" era o etichetă aplicată altora. „Car c'est la mauvaise coustume des ignorans d'appeler Atheés tous ceux qui ne se rendent pas à tous prejugés, et quand on aime la veritable liberté on n'est pas republiquain pour cela..." / Căci există prostul obicei al ignoranților de a-i numi Atei pe toți cei care nu se lasă influențați de orice prejudecată, iar cel care iubește libertatea adevărată nu trebuie socotit pentru asta republican... / (Leibniz către Burnett, 1701, despre Toland, GP, 3:279). Ateii autoproclamați apar mai tîrziu, în secolul al XVIII-lea. Dar chiar atunci, iluministul Mendelssohn, deși dornic să asigure libertatea religioasă, îi exclude pe atei de la toleranța absolută pe care o cerea tuturor religiilor.

2. Kant, *KdRV* B559–661, *Werke* 4:523. Într-o terminologie diferită, Kant neagă existența „obiectelor incomplete". Acestea nu sunt obiecte, ci doar „concepte". Cf. T. Parsons, *Nonexistent Objects,* pp. 20–21. Însă Kant atribuie unor asemenea nonexistenți diferite grade de „realitate" — lucru pe care Parsons nu îl poate face.

3. *Supra* II.n.18; II.H.3–4.

4. Kant, *KdRV* B95–98, *Werke* 3:112–113, 122.

5. Aristotel, *Metafizica* Δ22.1022b22–1023a7; Wolfson, „Infinite and Privative Judgements in Aristotle, Averroes, and Kant", pp. 173–187. Despre folosirea ulterioară a „judecății infinite" ca principiu metodic universal în interpretarea neokantiană a științei, v. articolul meu „The Persecution of Absolutes".

6. A. Maier, *Kants Qualitätskategorien,* pp. 8–23, și *supra* V.B.3. Sper să dezvolt mai departe, cu alt prilej, sugestia de a interpreta schematismul ca „reprezentare" a categoriilor *în* timp, mai degrabă decît ca regulă de generare a conceptelor, cum a înțeles-o Bennett, *Kant's Analytic,* pp. 141–152. Problema omogenității la Kant este (contrar lui Bennett, *pace* Warnock, „Concepts and Schematism", pp. 77–82) o chestiune autentică, deoarece nu ține de aplicarea unor concepte la alte concepte, ci a conceptelor la date senzoriale (nedefinibile, întrucît nu pot fi izolate). „Calea de mijloc" despre care Bennett spune (p. 151) că „ar fi putut să ducă la ceva" este de fapt miezul doctrinei în cazul în care interpretarea mea este corectă. Ea ridică totuși mărimea intensivă („realitatea") la o poziție centrală. Suntem capabili și îndreptățiți să aplicăm concepte unui substrat nonconceptual (nedefinibil) — afirmă Kant —, deoarece acestea sunt prefigurate ca scheme în simțul temporal. Prin „reprezentare" [*mapping*] înțeleg o procedură înrudită cu reprezentarea matematicii în matematică cu ajutorul, de ex., al numerelor gödeliene — sau a unei figuri tridimensionale aflate pe o suprafață bidimensională. Cf. și *supra* II.H.5.

7. Kant, *KdRV* B611, *Werke* 4:523 (notă).

8. P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* I: *The Rise of Modern Paganism,* în special pp. 8–10, 308 ș. urm., 368 ș. urm.

9. James, „The One and the Many", în *Pragmatism,* pp. 89–108; *id.*, *The Varities of Religious Experience,* post-scriptum.

10. *Supra* II.C.1.

11. Despre relația dintre nou apăruta noțiune de demonstrație și societatea *polis*-ului, v. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*, în special pp. 246–264. Împreună cu A. Steinsaltz, am scris un scurt studiu, *Sociology of Ignorance*, care va apărea curînd în ebraică (și ulterioar în engleză). Studiul se ocupă pe larg de dialectica cunoașterii deschise și închise.

12. Aristotel, *De caelo* ΔI.308a24: ὅπερ καὶ οἱ πολλοὶ λέγουσι, πιλὴν οὐχ ἱκανῶς / cum mulți afirmă, dar nu destul de apăsat /. Cf. *Etica nic.* Θ1.1145b2–6.

13. Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, ed. Mendelsson 3:317–318: „În ceea ce mă privește, nu pot concepe educația rasei umane cum a imaginat-o defunctul meu prieten Lessing, sub influența nu știu cărui istoric al omenirii. Într-adevăr, progresul indivizilor necesită eventualul regres al colectivității. Pentru multe alte referințe și pentru o justificare completă a filozofiei istoriei, v. Altman, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, p. 539–543. La Lessing, „Erziehung des Menschengeschlechts" / educarea speciei umane /, a rezumat versiunea iluministă a principiului acomodării ca teorie a progresului.

14. Newton, *Principia*, „General Scholium", trad. Cajori, 2:546. În ediția precedentă, Newton vorbea chiar despre o „filozofie experimentală": *Principia*, ed. Cohen și Koyré, 2:529; Cohen, *Introduction*, p. 244.

15. Titlul unei impresionante critici a gîndirii religioase creștine și iudaice de la începutul secolului scrisă de Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, pp. 278–290. I s-a respins publicarea. Despre locul ei în dezvoltarea propriei teologii, v. articolul meu „The Genesis of Rosenzweig's 'Stern der Erlösung': 'Urformell' and 'Urzelle'", pp. 17–29.

16. *Gesta Romanorum*, ed. Osterley, c.144; am comprimat cele patru seturi de răspunsuri și am folosit trad. Swan și Hooper; *Gesta Romanorum or Entertaining Moral Stories*, p. 251. Povestea nu se găsește în unele manuscrise englezești mai vechi: Dick, *Die Gesta Romanorum nach der Innsbrucker Handschrift vom Jahre 1342*. Despre *topos*-ul „lumii răsturnate", v. Curtius, *Europäische Literatur*, pp. 104–109. Aceasta ar fi putut fi sursa exclamației lui Jean Paul cum că Dumnezeu e mort — dacă e cumva nevoie de o sursă. Nietzsche nu a avut nevoie de sursă. *Gesta* nu sunt menționate în Von der Luft, „Sources of Nietzsche's 'God is Dead!' and Its Meaning for Heidegger", pp. 263–276.

17. Jaki, *The Road of Science and the Ways of God*, pp. 14 ș. urm. (culturile răsăritene), 19 ș. urm. (știința greacă), 197 ș. urm. (Bohr, Heisenberg, complementaritate).

18. *Ibid.*, pp. 34–49, 230–234 (Koyré). Faptul că Ockham a dorit să elimine orice generalizare (pp. 41–42) este categoric fals; el nu a făcut decît să interzică ipostazierea acestora. La Jaki, sursa ultimă a multor interpretări o reprezintă, poate, credința că, în Scripturi, căile Domnului sunt „simple" — citește: raționale. Dar vai, potrivit Scripturilor, „căile Domnului" sunt „misterioase" și complicate; iar în ceea ce privește cunoașterea sau înțelepciunea, „ea nu se găsește pe meleagurile celor vii" (Iov 28:13)*.

19. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1:513.

20. Aristotel, *De sophisticis elenchis* 34.183b17–184b9, trad. W.A. Pickard-Cumbridge (Oxford, 1912); cf. Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, pp. 5–7.

21. R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg, 1952, c. II, p. 41.

22. Aristotel, *De soph. elen.*, *ibid.*

---

* Biblia, ed. cit., p. 553 (*n.ed.*).

Bibliografie

Abaelard, Petrus. *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Migne, *PL* 178: 1609 ș. urm.

— *Expositio in Hexaemeron*. Migne, *PL* 178: 732 ș. urm.

Abarbanel, Yitschak. *Perush hatora*. Varșovia, 1862.

Abelson, J. *The Immanence of God in Rabbinical Literature*. Londra, 1912.

Abraham bar Hiyya. *Sefer megillat ha'megalle*. Ed. A. Poznanski. Berlin, 1924.

Abraham ibn Ezra. *Perush hatora*. Ed. A. Weiser. 3 vol. Ierusalim, 1976.

Adams, Marylin M. „Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism in William of Ockham". *Traditio* 26, 1970: 389–398.

— „Universals in the Early Fourteenth Century". *CHM*: 411–439

Adams, Robert M. „Leibniz's Theories of Contingency". *Rice University Studies* 63, 1977: 1–41.

Aiton, E.J. *The Vortex Theory of Planetary Motions*. Londra și New York, 1972.

Alanus ab Insulis. *De fide catholica contra haereticos libri quattuor*. Migne, *PL* 210: 305 ș. urm.

Alexander din Hales. *Summa theologiae*. Ed. Quaracchi. 4 vol. Florența, 1924.

Alfunsi, Petrus. *Dialogi*. Migne, *PL* 157: 535 ș. urm..

Alt, Albrecht. *Die Ursprünge des israelitischen Rechts, kleine Schriften*. München, 1953.

Altmann, Alexander. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Universitatea din Alabama, 1973.

Ambrozie de Milano. *De Iacobo*. CSEL 32.2.

— *De Paradiso*. Ed. C. Schenkel. CSEL 32.1.

— *Hexaemeron*. Ed. C. Schenkel. CSEL 32.1.

Anastos, Milton V. „Porphyry's Attack on the Bible". În *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Kaplan*. Ed. L. Wallach, pp. 421–450. Ithaca, N.Y., 1966.

Anderson, Carol Susan. „Divine Governance, Miracles, and Laws of Nature in the Early Middle Ages: The De Mirabilibus Sacrae Scripturae". Disertație. UCLA, 1982.

Andresen, Carl. *Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 30. Ed. K. Aland et al. Berlin 1955.

Anscombe, G.E.M. „Aristotle and the Sea Battle". *Mind* 65, 1956: 1–15.

— „The Principle of Individuation". În *Articles on Aristotle* 3: *Metaphysics*. Ed. J. Barnes et al., pp. 88–95. New York, 1979.

Anselm de Canterbury. *Cur Deus homo.* În *Opera omnia*, vol. 2. Ed. F.S. Schmitt. Edinburgh, 1946.
— *Proslogion.* În *Opera omnia*, vol. 1. Ed. F.S. Schmitt.
Anselm de Havelberg. *Dialogi.* Migne, *PL* 188: 1139 ș. urm.
Apostle, Hippocrates G. *Aristotle's Physics.* Bloomington, Ind., 1969.
Ardens, Radulphus. *Homiliae in Epistolas et Evangelia Dominicalia.* Migne, *PL* 155: 1067 ș. urm..
Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought.* Cleveland și New York, 1963.
— *The Human Condition.* Chicago, 1958.
Arhimede. *The Works of Archimedes.* Trad. și ed. Thomas L. Heath. New York, 1953.
Aristotel. *Opera.* Ed. Immanuel Bekker. 2 vol. 1831; republ. Darmstadt, 1960.
— *De caelo.* Ed. D.J. Allan. Oxford, 1936.
— *Metaphysica.* Ed. Werner Jaeger. Oxford, 1957.
— *Physica.* Ed. W.D. Ross. Oxford, 1950.
Arnauld, Antoine. *The Art of Thinking: Port-Royal Logic.* Trad. James Dickoff și Patricia James. New York, 1964.
Arnobius. *Adversus nationes.* Ed. Concetto Marchesi. Milano, 1953.
Arnold, Gottfried. *Unparteyische Kirchen und Ketzerhistorie.* Schaffhausen, 1740.
Auerbach, Erich. *"Figura," Scenes from the Drama of European Literature.* New York, 1959.
— *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur.* Ed. a 2-a. Berna, 1959.
Augustin de Hippona. *Adversus Judaeos.* Migne, *PL* 42: 51 ș. urm.
— *Contra epistulam Manichaei.* CSEL 25.
— *Contra Faustum Manichaeum.* Migne, *PL* 42: 207 ș. urm.
— *Contra Secundinum Manichaeum.* Migne, *PL* 42: 577 ș. urm.
— *De civitate Dei.* Ed. B. Dombart și A. Kalb. CCSL 47, 48
— *De diversis quaestionibus.* Migne, *PL* 40: 1 ș. urm.
— *De Genesi contra Manichaeos.* Migne, *PL* 34: 173 ș. urm.
— *De libero arbitrio.* Migne, *PL* 32: 1221 ș. urm.
— *De vera religione.* CCSL 32: 187 ș. urm.
— *Enchiridion.* Ed. O. Scheel. Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Seria a 2-a, vol. 4. Tübingen, 1930.
— *Epistulae.* Ed. A. Goldbacher. CSEL 44.
— *Retractationes.* CSEL 36.
Aureoli, Petrus. *Scriptum in libros sententiarum.* În *Scriptum super primum sententiarum* (proemium-dist. 8). Ed. E. Buytaert. 2 vol. St. Bonaventure, N.Y., 1953–1956.
Averroes (Ibn Rushd). *Aristotelis opera cum Averrois commentariis.* 9 vol. Veneția, 1562–1574.
Bacon, Sir Francis. *The Works of Francis Bacon.* Ed. James Spedding, Robert L. Ellis și Douglas D. Heath. 15 vol. Londra, 1887–1892.
Bacon, Roger, *Quaestiones supra libros quatuor physicorum.* În *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, vol. 8. Ed. F.U. Delmore. Oxford, 1927.

Baer, Yitshak F. *Yisrael ba'amin* [Israel între națiuni]. Ierusalim, 1955.
Baeumler, Alfred. *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts.* 1923; republ. Darmstadt, 1967.
Bailey, Cyrill. *The Greek Atomists and Epicurus.* Oxford, 1928.
Bannach, D. *Die Lehre von der doppellten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham.* Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 75. Wiesbaden, 1975.
Baron, Salo W. „The Historical Outlook of Maimonides". În *History and Jewish Historians*, pp. 109–163. Philadelphia, 1964.
Baudry, Léon. *Guillaume d'Occam: Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques.* Paris, 1950.
Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique.* Amsterdam, 1740.
— *Dictionnaire historique et critique.* Ed. A.J.Q. Beuchot. 5 vol. Paris, 1820–1824.
— *Pierre Bayle's Historical and Critical Dictionnary: Selections.* Ed. R.H. Popkin. Indianopolis și New York, 1965.
Becker, Oskar. *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung.* Ed. a 2-a. Suhrkamp, 1975.
— *Mathematische Existenz: Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene.* Halle, 1927.
Beda Venerabilis. *Super acta apostolorum.* Migne, *PL* 92: 937 ș. urm.
Belaval, Yvon. *Leibniz critique de Descartes.* Paris, 1960.
Bengsch, A. *Heilsgeschichte und Heilswissen: Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des Hl. Irenaeus von Lyons.* Leipzig, 1957.
Benin, Stephen D. „The 'Cunning of God' and Divine Accomodation". *Journal of the History of Ideas* 45, 1984: 179–191.
— „Thou Shalt Have no Other God before Me: Sacrifice in Jewish and Christian Thought". Disertație. University of California, Berkeley, 1980.
Bennett, Jonathan. „Analytic-Synthetic". *Proceedings of the Aristotelian Society* 59, 1958–1959: 163–188.
— *Kants's Analytic.* Cambridge, 1966.
Benoit, A. *Saint Irénée: Introduction à l'étude de la théologie.* Paris, 1960.
Ben-Sasson, Hayyim-Hillel. „Yihud'am yisrael le'daat bne hame'a hastem esre". *Perakim leheker toldot yisrael* 2, 1971: 145–218.
Bentley, Jerry H. *Humanists and the Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance.* Princeton, 1983.
Benz, Ernst. *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation.* Stuttgart, 1934.
Benzen, Aage. *Daniel.* Handbuch des Alten Testaments. Seria I, 19. Ed. O. Eissfeldt. Ed. a 2-a. Tübingen, 1952.
Berger, Peter L. și Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality.* Garden City, N.Y., 1967.
Berges, Wilhelm. „Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts". *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 5, 1956: 38 ș. urm.
Bergson, Henri. „L'Intuition philosophique". *Revue de Métaphysique et de Morale* 19, 1911: 809–827.

Berkoff, Hans. *Kirche und Kaiser: Eine Untersuchung zur Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert.* Zollikon și Zürich, 1947.

— *Die Theologie des Eusebius von Caesarea.* Amsterdam, 1939.

Bernard de Clairvaux. *Ad Hugonem de Sancto Victore Epistola.* Migne, *PL* 182:1031 ș. urm.

Beumer, J., S.J. „Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschritts". *Zeitschrift für Katholische Theologie* 74, 1952: 209 ș. urm.

Biale, David. *Gershom Scholem: Kabbala and Counter-History.* Cambridge, Mass., 1979.

Bizer, Ernst. *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreits im 16ten Jh.* Darmstadt, 1962.

— „Ubiquität". În *Evangelisches Kirchenlexicon* 3, Göttingen, 1959: 1530–1532.

Blanchet, Louis. *Les Antécédents historiques de « Je pense donc je suis ».* Paris, 1920.

Bloos, L. *Probleme der stoischen Physik.* Hamburg, 1973.

Blumenberg, Hans. *Die Genesis der kopernikanischen Wende.* Frankfurt/Main, 1975.

— *Die kopernikanische Wende.* Frankfurt/Main, 1965.

— *Die Legitimität der Neuzeit.* Frankfurt/Main, 1966.

— *Die Lesbarkeit der Welt.* Frankfurt/Main, 1981.

Bochner, Salomon. „The Emergence of Analysis in the Renaissance and After". *Rice University Studies* 64, 1978: 11–56.

Bock, Gisella, *Thomas Campanella, politisches Interesse und philosophische Spekulation.* Tübingen, 1974.

Bodin, Jean. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem.* Strasbourg, 1907.

Boehm, A. *Le « vinculum substantiale » chez Leibniz: Ses origines historiques.* Ed. a 2-a. Paris, 1962.

Boehner, Philotheus, O.F.M. *Collected Articles on Ockham.* St. Bonaventure, N.Y., 1958.

— *Ockham: Philosophical Writings.* Edinburgh, 1957.

Bohr, Niels. „Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics". În *Albert Einstein: Philosopher-Scientist.* Ed. Paul A. Schlipp, vol. 1. Ed. a 3-a. Londra, 1949.

Boler, John F. „Intuitive and Abstractive Cognition". *CHM*: 460–478.

Boll, Franz. „Die Lebensalter: Ein Beitrag zur antiken Ethnologie und zur Geschichte der Zahlen". *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.* Seria a 2-a, 1, 1913: 89–145.

Bonansea, B.M., O.F.M. *Man and His Approach to God in John Duns Scotus.* Lanham, Md., 1983.

Bonaventura. *Opera omnia.* Ed. Quaracchi. 10 vol. Florența, 1882–1902.

Borkenau, Franz. *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild.* Paris, 1934.

Bos, H.J.M. „Arguments on Motivation in the Rise and Decline of a Mathematical Theory: The 'Construction of Equations', 1637–c.1750". *Archive for History of the Exact Sciences* 30, 1984: 331–380.

Bossuet, Jacques-Bénigne. *Discours sur l'histoire universelle.* Ed. J. Truchet. Paris, 1966.

— *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte.* Ed. J. le Brun. Geneva, 1967.

Bousset, Wilhelm. *Die Religion des Judentums in Späthellenistischer Zeit.* Ed. H. Gressmann. Ed. a 3-a. Tübingen, 1926.

Boyer, Carl B. „Galileo's Place in the History of Mathematics". În *Galileo, Man of Science.* Ed. E. McMullin, p. 239. New York, 1967.

— *The History of the Calculus and Its Conceptual Development.* New York, 1959.

Boyle, Robert. *Origins of Forms and Qualities According to the Corpuscular Philosophy* [1666]. În *The Works of the Honourable Robert Boyle*, vol. 3. Londra, 1672.

Bradwardine, Thomas. *De causa Dei contra Pelagium.* Ed. H. Savil. 1618; republ. Frankfurt/Main, 1964.

Brandt, Frithiof. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. Copenhaga și Londra, 1928.

Bréhier, Émile. „La création des vérités éternelles dans le système de Descartes". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 113, 5–6, 7–8, 1937: 15–29. Trad. Willis Doney. În *Descartes: A Collection of Critical Essays*, pp. 192–208. Garden City, N.Y., 1967.

Breidert, Wolfgang. *Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik.* BGPhM, Neue Folge 1. Ed. a 2-a. Münster, 1979.

Brezzi, Paulo. „Ottone di Frisinga". *Bollettino dell'istituto storico italiano per il Medioevo e archivo Muratoriano* 54, 1939: 129 ș. urm.

Brown, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography.* Berkeley și Los Angeles, 1969.

Brown, Stuart M. „The Taylor Thesis". În *Hobbes Studies.* Ed. Keith C. Brown, pp. 31–34, 57–71. Oxford, 1965.

Buchdahl, Gerd. *Metaphysics and the Philosophy of Science: The Classical Origins: Descartes to Kant.* Cambridge, Mass., 1969.

Buchholz, Karl-Dietrich. *Isaac Newton als Theologe.* Witten, 1965.

Budde, Franz. *Historia ecclesiastica.* Ed. a 3-a. Jena, 1726.

Burckhardt, Jacob. *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch.* În *Werke*, vol. 3. Darmstadt, 1962.

Buridan, Ioannes. *Quaestiones super octo physicorum libros Aristotelis.* Paris, 1509.

— *Quaestiones super libros quattuor de caelo et mundo.* Ed. Ernest A. Moody. Cambridge, Mass., 1942.

Burthogge, Richard. *An Essay upon Reason and the Nature of Spirits.* Londra, 1694.

Burtt, Edwin A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science.* Garden City, N.Y., 1954.

Campanella, Tommaso. *Atheismus triumphatus.* Paris, 1635.

— *Metaphysica.* Ed. G. di Napoli. Bologna, 1967.

— *Rationalis philosophiae*, partea a 5-a: *Historiographia liber unus iuxta propria principia.* În *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, vol. 1. Ed. L. Firpo. Torino, 1954.

Caspar, Erich, ed. *Das Register Gregors VII.* 2 vol. MG Epistulae selectae in usum scholarum 2.1. Berlin, 1920.

Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Ed. a 3-a. 4 vol. 1921; republ. Darmstadt, 1974.

— *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.* 1902; republ. Darmstadt, 1962.

— *The Philosophy of Symbolic Forms.* Trad. R. Mannheim. 3 vol. New Haven și Londra, 1955.

— *The Platonic Renaissance in England.* Trad. J.P. Pettegrove. Austin, 1953.

— *Substance and Function.* Trad. William C. Swabey și Marie C. Swabey. Chicago, 1923.

Censorinus. *De die natali.* Ed. Friedrich Hulfsch. Leipzig, 1897.

Centiloquium theologicum. Ed. Philotheus Boehner. *Franciscan Studies* 17, 1942: 44 ș. urm.

Charles, R.H., ed. *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament.* 2 vol. 1913; republ. Oxford, 1963.

Chenu, Marie-Dominique. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century.* Selecție, trad. și ed. Jerome Taylor și Lester K. Little. Chicago, 1968.

— „La Théologie de la loi ancienne selon S. Thomas". *Revue Thomiste* 61, 1961: 485 ș. urm.

Cicero. *De natura deorum.* Ed. O. Plassberg. Stuttgart, 1959.

— *De re publica.* Ed. K. Ziegler. Leipzig, 1960.

Clagett, Marshall. *The Science of Mechanics in the Middle Ages.* Madison, Wis., 1961.

Clarendon, Edward, conte de. *A Brief Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State in Mr. Hobbes' Book Entitled Leviathan.* Oxford, 1676.

Clauberg, Johann. *Differentia inter Cartesianam et in scholis vulgo usitatam philosophiam.* În *Opera omnia philosophica.* 2 vol. Amsterdam, 1691.

Clavelin, Maurice. *The Natural Philosophy of Galileo: Essay on the Origins and Formation of Classical Mechanics.* Trad. A.J. Pomerans. Cambridge, Mass., 1974.

Cnutonis regis gesta... auctore monacho sancti Bertini. Ed. Georg Heinrich Pertz. MG Script. in usu schol. Hanovra, 1865.

Cochrane, Ch. N. *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine.* Ed. a 2-a. New York, 1957.

Cohen, Hermann. *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der Reinen Vernunft.* Leipzig, 1907.

Cohen, I. Bernard. *Introduction to Newton's Principia.* Cambridge, Mass., 1971.

— „Newton's Use of 'Force', or Cajori versus Newton". *Isis* 58, 1967: 226–230.

— „Quantum in se est". *Notes and Records of the Royal Society* 19, 1964: 131–155.

Cohen, Jeremy. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism.* Ithaca, N.Y., și Londra, 1982.

Condillac, Étienne Bonnot de. *Traité des systèmes.* În *Œuvres complètes.* Paris, 1788.

Connell, Desmond. *The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources.* Louvain și Paris, 1967.

Conway, Anne. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy.* Ed. P. Loptson. Haga, 1982.

Conzelmann H. *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lucas.* Tübingen, 1954.

Copenhauer, Brian P. „Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton, and Their Predecessors". *Annals of Science* 37, 1980: 489–548.

Copernic, Nicolaus. *De revolutionibus orbium coelestium.* Toruń, 1873.

Cornford, Francis M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation.* New York, 1957.

— *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato.* 1938; republ. New York, f.d.

Courtenay, William J. „The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism". *Harvard Theological Review* 66.1, 1973: 77–94.

— „The Dialectic of Divine Omnipotence". În *Covenant and Causality in Medieval Thought.* Londra, 1984.

— „John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past". *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39, 1972: 224–256; 40, 1973: 147–173.

— „Necessity and Freedom in Anselm's Conception of God". *Analecta Anselmiana* 4.2, 1975: 39–64.

Couturat, Louis. *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits.* Paris, 1901.

Cragg, G.R. *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England 1660–1700.* Cambridge, 1966.

Cranz, F. Edward. „The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy". *Harvard Theological Review* 58, 1954: 255 ș. urm.

— „Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea". *Harvard Theological Review* 45, 1952: 51 ș. urm.

Crescas, Hisdai. *Or Adonai.* Viena, 1859.

Crombie, A.C. *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100–1700.* Ed. a 2-a. Oxford, 1962.

Crosby, H. Lamar. *Thomas Bradwardine, His Tractatus de Proportionibus: Its Significance for the Development of Mathematics.* Madison, Wis., 1955.

Cross, Frank. *The Ancient Library of Qumran.* New York, 1961.

Cudworth, Ralph. *The True Intellectual System of the Universe.* Londra, 1678.

Cumont, Franz. *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.* Trad. și ed. August Burckhardt-Brandenburg. Darmstadt, 1959.

Curley, E.M. „Descartes on the Creation of Eternal Truths". *The Philosophical Review* 93.4, 1984: 569–597.

— „The Roots of Contingency". În *Leibniz: A Collection of Critical Essays.* Ed. H.G. Frankfurt, pp. 69–97. Garden City, N.Y., 1972.

— *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation.* Cambridge, Mass., 1969.

Curtius, Ernst Robert. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Ed. a 3-a. Berna, 1961.

Cusanus, Nicolaus. *Opuscula varia theologica et metaphysica*. Ed. Paul Wilpert. În *Nikolaus von Kues: Werke (Neuausgabe des Strassburger Drucks von 1488)*. 2 vol. Berlin, 1967.

Damiani, Petrus, *De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis*. În *Lettre sur la tout-puissance divine*. Ed. A. Cantin. Paris, 1972.

Dan, Joseph. *Hasipur ha'ivri biyme habenayyim* [Istoria evreilor în Evul Mediu]. Ierusalim, 1974.

Daniélou, Jean. „The New Testament and the Theology of History". *Studia Evangelica* 1, 1959: 25–34.

Daniels, *A. Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte des Gottesbeweises im Mittelalter*. BGPhM 8.1–2. Münster, 1909.

Dante Alighieri. *Opere*. Ed. E. Moore și P. Toynbee. Oxford, 1924.

Davidson, Herbert. „Arguments from the Concept of Particularization". *Philosophy East and West* 18, 1968: 299 ș. urm.

Day, Sebastian, J., O.F.M. *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*. St. Bonaventure, N.Y., 1947.

DeJung, Ch. *Wahrheit und Häresie: Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie bei Sebastian Franck*. Zürich, 1980.

Deku, H. „Possibile logicum". *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 64, 1956: 1–21.

Dempf, Alois. *Sacrum Imperium*. Ed. a 2-a. München, 1949.

Denifle, Heinrich și Émile Chatelain. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. 2 vol. 1889–1897; republ. Bruxelles, 1964.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trad. G.Ch. Spivak. Baltimore și Londra, 1976.

Descartes, René. *Œuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam și Paul Tannery. 12 vol. 1897–1913; republ. Paris, 1973.

— *Philosophical Works of Descartes*. Ed. E.S. Haldane și G.R.T. Ross. 2 vol. New York, 1934.

Dick, Steven J. *Plurality of Worlds: The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*. Cambridge, 1982.

Dick, W. *Die Gesta Romanorum nach der Innsbrucker Handschrift vom Jahre 1342*. Erlangen și Leipzig, 1890.

Diels, Hermann și Walter Kranz. *Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vol. Ed. a 6-a. Berlin, 1952.

Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, 1869.

Dijksterhuis, E.J. *The Mechanization of the World-Picture*. Oxford, 1961.

Dilthey, Wilhelm. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. În *Gesammelte Schriften*, vol. 2. Stuttgart, 1960.

Dixon, R.B. *Oceanic Mythology*. Boston, 1916.

Doren, A. „Campanella als Chiliast und Utopist". În *Kultur und Universalgeschichte* (Festschrift für W. Goetz), pp. 242–259. Leipzig și Berlin, 1927.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Tabu.* Londra, 1966.
Drake, Stillman. *Galileo at Work: His Scientific Biography.* Chicago, 1978.
— *Galileo Studies.* Ann Arbor, Mich., 1970.
Dreiling, P.R., O.F.M. *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli.* BGPhM 11.6. Münster, 1913.
Dronke, Peter. *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism.* Leiden și Köln, 1974.
Ducasse, Curt J. „William Whewell's Philosophy of Scientific Discovery". În *Theories of Scientific Method: The Renaissance through the Nineteenth Century.* Ed. Edward H. Madden, pp. 183–217. Washington, D.C., 1966.
Duchaltelez, H. „La « condescendance » divine et l'histoire du salut". *Nouvelle Revue Théologique* 95, 1973: 593–621.
Duhem, P.M.M. *Études sur Léonard de Vinci.* 3 vol. Paris, 1906–1913.
— *Le Système du monde.* 10 vol. Paris, 1913–1959.
— *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo.* Trad. E. Donald și C. Maschler. Chicago, 1969.
Dühring, Ingemar. *Aristoteles, Darlegung und Interpretation seines Denkens.* Heidelberg, 1966.
Eibl, Hans. *Augustin und die Patristik.* München, 1923.
Einstein, Albert și Leopold Infeld. *The Evolution of Physics.* New York, 1966.
Eissfeldt, Otto. *The Old Testament: An Introduction.* Trad. P.R. Ackroyd. New York și Evanston, 1965.
Elders, L. *Aristotle's Cosmology: A Commentary on De Caelo.* Assen, 1966.
Eliade, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of Eternal Return.* Trad. W.R. Trask. New York, 1959.
Elkana, Yehuda. „Science as a Cultural System: An Anthropological Approach". În *Scientific Culture in the Contemporary World.* Ed. V. Mathieu și P. Rossi, pp. 269–289. Milano, 1979.
Elliger, Kurt. *Studien zum Habakuk — Kommentar vom Toten Meer.* Tübingen, 1953.
Enders, A. *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft.* BGPhM 8.3. Münster, 1910.
Entsiklopedia talmudit le'inyene halacha [Enciclopedia talmudică]. Ed. Meir Berlin și Shlomo Josef Zevin. Ierusalim, 1948 ș. urm.
Ettinger, Shmuel. „Jews and Judaism as Seen by the English Deists of the Eighteenth Century". *Zion* 29, 1964: 182 ș. urm.
Euchner, Walter. *Egoismus und Gemeinwohl: Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie.* Frankfurt/Main, 1973.
Euclid. *The Thirteen Books of Euclid's Elements.* Trad. Thomas L. Heath. Ed. a 2-a. 1926; republ. New York, 1956.
Eusebiu de Cezareea. *Commentaria in Psalmos.* Migne, *PG* 23: 66 ș. urm.
— *Kirchengeschichte* (kleine Ausgabe) [*Historia ecclesiastica*]. Ed. Eduard Schwartz. Ed. a 5-a. Berlin, 1952.
Faj, Attila. „Vico as a Philosopher of Metabasis". În *Giambattista Vico's Science of Humanity.* Ed. Giorgio Tagliacozzo și Donald Phillip Verene, pp. 87–109. Baltimore, 1976.

Farrington, B. *Greek Science*. Ed. a 2-a. Londra, 1953.
Faur, José. „Mekor Chiyyuban shel hammitsvot le'daat harambam". *Tarbiz* 38, 1969: 43–53.
Favaro, Antonio. *Galileo Galilei, Pensieri, motti e sentenze*. Florența, 1935.
Feldon-Eliav, Miriam. *Realistic Utopias*. Oxford, 1983.
Festugière, André Marie Jean. *Epicurus and His Gods*. Trad. C.W. Chilton. Oxford, 1952.
Feyerabend, Paul. „Consolations for the Specialist". În *Criticism and the Growth of Knowledge*. Ed. Imre Lakatos și Alan Musgrave, pp. 197–230. Cambridge, 1970.
Filon din Alexandria. *De confusione linguarum*. Ed. G.H. Whitaker și R. Marcus. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., și Londra, 1935.
— *De opificio mundi*. Ed. L. Cohen și P. Wendland. Breslau (Wroclaw), 1900.
— *De somniis*. Ed. G.H. Whitaker și R. Marcus. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., și Londra, 1935.
— *Legum allegoriae*. Ed. G.H. Whitaker și R. Marcus. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., și Londra, 1962.
Fisher, N.W. și Sabetai Unguru. „Experimental Science and Mathematics in Roger Bacon's Thought". *Traditio* 27, 1971: 335–378.
Fletcher, Angus. *Allegory: The Theory of Symbolic Mode*. Ithaca, N.Y., 1964.
Fleury, abatele. *Les Mœurs des Israëlites*. Ed. a 2-a. Paris, 1712.
Flusser, David, „The Dead-Sea Sect and Pre-Pauline Christianity". Scripta Hierosolymitana 4, 1968: 220 s. urm.
Foucault, Michel. *Archéologie du savoir*. Paris, 1969.
— *Les Mots et les choses*. Paris, 1966.
Fölsing, Albrecht. *Galileo Galilei: Prozess ohne Ende, Eine Biographie*. München și Zürich, 1983.
Franciscus de Mayronis. *In quatuor libros sententiarum*. Veneția, 1520.
Franciscus de Silvestris (Ferarensis). *Commentaria ad Summam contra Gentiles*. În Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, *Opera omnia* (ed. Leonine), vol. 13–15.
Franck, Sebastian. *Paradoxa*. Ed. S. Wollgast. Berlin, 1966.
Frank, Manfred. *Was ist Neustrukturalismus?*. Frankfurt/Main, 1984.
Frankfurt, Harry G. „Descartes on His Existence". *Philosophical Review* 75, 1966: 329–356.
Franklin, Julian H. *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*. New York, 1963.
Frechulf din Lisieux. *Chronicon*. Migne, *PL* 106: 917 s. urm.
Freudenthal, Gideon. *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons: Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie*. Frankfurt/Main, 1982.
Friedrich, Hugo. *Montaigne*. Ed. a 2-a. Berna și München, 1967.
Fritz, Kurt von. *Die griechische Geschichtsschreibung*. 2 vol. Berlin, 1967.
— *Schriften zur griechischen Logik*. 2 vol. Stuttgart și Bad Cannstatt, 1978.
— „Zenon von Sidon". Pauly-Wissowa, *RE* XA (seria a 2-a, 19): 122–127.

Fromm, K. „Cicero's geschichtlicher Sinn". Disertație. Universitatea din Freiburg, 1954.

Frutolf din Michelsberg. *Chronicon*. Ed. G. Waitz. MG Script. 5: 33 ș. urm.

Fuchs, Harald, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der Antiken Welt*. Ed. a 2-a. Berlin, 1964.

Funkenstein, Amos. „Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemics in the 12th Century". *Zion* 23, 1968: 126–145.

— „Descartes, Eternal Truths, and the Divine Omnipotence". *Studies in History and Philosophy of Science* 6.3, 1975: 185–199.

— „The Dialectical Preparation for Scientific Revolutions". În *The Copernican Achievement*. Ed. Robert Westman, pp. 163–203. Berkeley și Los Angeles, 1975.

— „The Genesis of Rosenzweig's 'Stern der Erlösung': 'Urformell' and 'Urzelle'". *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte* 4, 1983: 17–29.

— „Gesetz und Geschichte: Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin". *Viator* 1, 1970: 147–178.

— *Heilsplan und natürliche Entwicklung: Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des Mittelalters*. München, 1965.

— „Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism". *Miscellanea Medievalia* 11, 1971: 81–103.

— „Nachmanides' Typological Reading of History". *Zion* 45, 1960: 35–59. Trad. în *Studies in Jewish Mysticism*. Ed. J. Dan și F. Talmage. *AJS Review*, 1982: 129–150.

— „Patterns of Christian-Jewish Polemics in the Middle Ages". *Viator* 2, 1971: 373–382.

— „Periodization and Self-Understanding in the Middle Ages and Early Modern Times". *Medievalia et Humanistica* 5, 1974: 3–23.

— „The Persecution of Absolutes: On the Kantian and Neokantian Theories of Science". *The Kaleidoscope of Science. The Israel Colloquium for the History and Philosophy of Science* 1, 1986: 39–63.

— „Some Remarks on the Concept of Impetus and the Determination of Simple Motion". *Viator* 2, 1971: 329-348.

Funkenstein, Amos și Jürgen Miethke. „Hugo von St. Viktor". În *Neue Deutsche Biographie* 10, pp. 19–22. Berlin, 1974.

Gabbey, Alan. „Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton". În *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*. Ed. Stephen Gaukroger, pp. 230–320. Brighton și Sussex, 1980.

Galilei, Galileo. *Le Opere di Galileo Galilei, Edizione Nazionale*. Ed. A. Favaro. 20 vol. Florența, 1891–1909.

Garnerius din Rochefort (?). *Contra Amaurianos*. Ed. Clemens Baeumker. BGPhM 25, 5–6. Münster, 1926.

Gassendi, Pierre. *De vita et moribus Epicuri*. Lyon, 1647.

— *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*. Ed. Bernard Rochot. Paris, 1959.

— *Syntagma philosophicum*. Lyon, 1658.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*, I: *The Rise of Modern Paganism*. New York, 1968.
Geertz, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, 1983.
Gelber, Hester G. *Exploring the Boundaries of Reason: Three Questions on the Nature of God by Robert Holcot OP*. Studies and Texts of the Pontifical Institute of Medieval Studies 62. Toronto, 1983.
— „Logic and Trinity: A Clash of Values in Scholastic Thought 1330–1335". Disertație. Universitatea din Wisconsin. Madison, 1974.
Gelber-Talmon, Yonina. „The Concept of Time in Primitive Mythos". *Iyyun, Philosophical Quarterly* 2, 1951: 201 ș. urm. (în ebr.), 260 (sumar în engl.).
Gesta abbatum Trudonensium. Ed. Köpke. MG Script. in usu schol. 10.
Gesta Romanorum. Ed. H. Osterley. Berlin, 1872. Trad. Ch. Swan și W. Hooper, *Gesta Romanorum or Entertaining Moral Stories*. New York, 1959.
Ghellinck, J. de. *Le Mouvement théologique du 12e siècle*. Ed. a 12-a. Bruxelles și Paris, 1948.
Gierke, Otto von. *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, III: *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*. 1881; republ. Darmstadt, 1954.
— *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau (Wroclaw), 1913.
Gilson, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien*. Paris, 1930.
— *Index Scolastico-Cartésien*. Ed. a 2-a. Paris, 1979.
— *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*. Paris, 1952. Trad. Werner Dettloff, *Johannes Duns Scotus: Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*. Düsseldorf, 1959.
Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore, 1980.
Giraldus Cambrensis. *Topographia Hibernica*. În *Opera*, vol. 5. Ed. J.F. Dimock. Londra, 1867.
Glaber, Rudolfus. *Historiarum sui temporis libri quinque*. În *Raoul Glaber, les cinq livres de ses Histoires*. Ed. M. Prou. Paris, 1896.
— *Vita sancti Guilelmi abbatis Divionensis*. Migne, *PL* 142.
Glanvill, Joseph. *Plus Ultra or the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle*. Londra, 1668.
— *Saducismus Triumphatus: or Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions*. Ed. a 2-a. Londra, 1682.
Glossa ordinaria. Migne, *PL* 113.
Goddu, André. *The Physics of William of Ockham*. Leiden și Köln, 1984.
Goez, Werner. *Translatio imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenken und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Tübingen, 1958.
Goldmann, Lucien. *Le dieu caché: Études sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris, 1959.

Goldsmith, M.M. *Hobbes' Science of Politics.* New York, 1966.
Goldzieher, Ignaz. *Vorlesungen über den Islam.* Heidelberg, 1910.
Goodman, Nelson. *Fact, Fiction, and Forecast.* Ed. a 2-a. Indianapolis, 1965.
Goretti, Maria. „Vico et la hétérogenèse de fins". *Les Études philosophiques* 3.4. 1968: 351–359.
Gossman, Lionel. *Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment: The World and Work of La Curne de Sainte-Palaye.* Baltimore, 1968.
Gottleib, Abraham. *Mehkarim besifrut hakabala.* Tel-Aviv, 1976.
Gössman, Elizabeth. *Metaphysik und Weilsgeschichte: Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales).* München, 1964.
Grabmann, Martin. *Die Geschichte der scholastischen Methode.* 2 vol. 1911; republ. Basel și Stuttgart, 1961.
Graetz, Heinrich Z. *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte.* Berlin, 1936.
Graiff, Cornelio Andrea, O.S.B., ed. *Siger de Brabant: Questions sur la Métaphysique.* Louvain, 1948.
Grant, Edward. „The Condemnation of 1277: God's Absolute Power and Physical Thought in the Middle Ages". *Viator* 10, 1979: 211–244.
— „Medieval Explanations and Interpretations of the Dictum that Nature Abhors the Vacuum". *Traditio* 29, 1973: 327–355.
— „Motion in the Void and the Principle of Inertia in the Middle Ages". *Isis* 55, 1964: 265–292.
— *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution.* Cambridge, 1981.
— *A Sourcebook in Medieval Science.* Cambridge, Mass., 1974.
Grant, R.M. *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought.* Amsterdam, 1952.
Gregori, Tullio. *Scetticismo e Empirismo: Studio su Gassendi.* Bari, 1961.
Griewank, R. *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff: Entstehung und Entwicklung.* Ed. a 2-a. Frankfurt/Main, 1969.
Grigore cel Mare. *Homiliae in Ezechielem.* Migne, *PL* 76.
Grigore din Rimini. *Lectura super primum et secundum sententiarum.* Ed. A.D. Trapp, O.S.A., și V. Marcolino. 6 vol. Berlin și New York, 1979–1984.
Grondziel, Heinrich. „Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales". Disertație. Universitatea din Breslau (Wroclaw), 1926.
Grotius, Hugo. *De iure belli ac pacis.* Lausanne, 1751.
Gruenwald, Ithamar. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism.* Leiden și Köln, 1980.
Grundmann, Herbert. *Ketzergeschichte des Mittelalters.* În *Die Kirche in ihrer Geschichte.* Ed. K.D. Schmitt și E. Wolf. Göttingen, 1963.
— „Oportet et haereses esse: Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese". *Archiv für Kulturgeschichte* 45, 1963: 129–164.
— *Studien zu Joachim von Floris.* 1927; republ. Leipzig, 1966.
Guelincx, Arnold. *Annotationes ad Ethicam.* În *Opera philosophica*, vol. 3. Ed. J.P.N. Land. Haga, 1891–1893.
— Γνῶθι σεαυτόν *sive Ethica.* Amsterdam, 1665.

Guerlac, H. „Copernicus and Aristotle's Cosmos". *Journal of the History of Ideas* 29, 1968: 109–113.
Gueroult, Martial. *Spinoza.* 2 vol. Paris și Hildesheim, 1968, 1974.
Guilelmus din Tyr. *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum.* Recueils des historiens des croisades: Historiens Occidentaux, vol. 1. Paris, 1844.
Guillaume d'Auvergne. *Guilelmi Aluerni episcopi... Opera.* Paris, 1674.
Gurewitsch, Aaron J. *Kategorii srednevekovoe kulture.* Moscova, 1972. Trad. Gabriele Lossak, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen.* Dresda, 1978.
Gusdorf, G. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières.* Paris, 1972.
Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy.* 5 vol. Cambridge, 1969.
Guttmann, Jakob. „Der Einfluss der Maimonideischen Philosophie auf das christliche Abendland". În *Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss.* Ed. J. Guttmann, pp. 144–154. Leipzig, 1908.
Guttmann, Julius. „John Spencers Erklärung der biblischen Gesetze in ihrer Beziehung zu Maimonides". În *Festskrift i anleding af Professor David Simonsens 70-årige fødelsdag*, pp. 258–276. Copenhaga, 1923.
— „Das Problem der Kontingenz in der Philosophie des Maimonides". *MGWJ* 83, 1939: 406 ș. urm.
Haber, Frank C. *The Age of the World: Moses to Darwin.* Baltimore, 1959.
Hahn, David E. *The Origins of Stoic Cosmology.* Athens, Oh., 1976.
Hahn, T. *Tychonius-Studien: Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts.* Leipzig, 1900.
Hallet, H.F. *Benedict de Spinoza.* Londra, 1957.
Harnack, Adolf von. *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott.* Ed. a 2-a. 1924; republ. Berlin, 1960.
— „Porphyrius gegen die Christen". În *SB der königlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1.* Berlin, 1916.
Harries, K. „The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor". *Journal of the History of Philosophy* 13, 1976: 5–15.
Hartke, Werner. *Römische Kinderkaiser: Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins.* Berlin, 1951.
Hassinger, Erich. *Empirisch-rationaler Historismus: Seine Ausbildung in der Literatur Westeuropas von Guiccardini bis Saint-Evremond.* Berna și München, 1978.
Hausamman, S. „Realpräsens in Luthers Abendmahllehre". În *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation: Festschrift für Ernst Bizer*, pp. 157–173. Neukirchen și Vluyn, 1969.
Hazard, Paul. *La Crise de la conscience européenne.* Paris, 1935.
Hägglund, B. *Theologie und Philosophie bei Luther und in der ockhamistischen Tradition.* Lund, 1935.
Häussler, A. „Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs". *Hermes* 92, 1964: 313 ș. urm.
Heath, Thomas L. *A History of Greek Mathematics.* 2 vol. Oxford, 1921.
— *Mathematics in Aristotle.* Oxford, 1949.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophie der Geschichte*. Ed. F. Brunstädt. Reclam, 1961.
— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. În *Werke*. Ed. Eva Moldenhauer și Karl Marcus Michel, vol. 18–20. Frankfurt/Main, 1971.
— *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Ed. H. Glockner. Stuttgart, 1928.
Hegler, Alfred. *Geist und Schrift bei Sebastian Franck: Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit*. Freiburg im Breisgau, 1892.
Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Ed. a 9-a, Tübingen, 1960.
Heinemann, Isaak. „Antisemitismus", Pauly-Wissowa, *RE*, supl. 5.3–43.
— *Darche ha'agada*. Ed. a 3-a. Ierusalim, 1970.
— *Ta'ame harmitsvot be-safrut Yisrael*. Ierusalim, 1959.
Heller-Willensky, Sara. „Isaac Ibn Latif". În *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Ed. Alexander Altmann. Cambridge, Mass., 1967.
Henric din Gent. *Quodlibeta*. Veneția, 1608.
Henrich, Dieter. *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen, 1960.
Hervaeus Natalis. *In quatuor Libros Sententiarum commentaria*. Paris, 1647.
Heyd, Michael. *Between Orthodoxy and the Enlightenment: Jean-Robert Chouet and the Introduction of Cartesian Science in the Academy of Geneva*. Archives internationales d'histoire des idées 96. Haga și Ierusalim, 1982.
Hildebertus Cenomanensis. *Tractatus theologicus*. Migne, *PL* 171: 1067 ș. urm.
Hintikka, Jaakko. „Cogito Ergo Sum as an Inference and a Performance". *Philosophical Review* 72, 1963: 487–496.
— „Cogito Ergo Sum: Inference or Performance". *Philosophical Review* 71, 1962: 3–32.
— „Kantian Intuitions". *Inquiry* 15, 1972: 341–345.
— *Knowledge and the Known: Historical Perspectives in Epistemology*. Dordrecht, 1974.
— „Leibniz on Plenitude, Relations, and the 'Reign of Law'". În *Leibniz, A Collection of Critical Essays*. Ed. H.G. Frankfurt, pp. 155–190. Garden City, N.Y., 1972.
— *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford, 1973.
Hipler, Franz. *Die Christliche Geschichtsauffassung*. Köln, 1884.
Hobbes, Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes*. Ed. Sir William Molesworth. 11 vol. Londra, 1839–1845.
— *Opera philosophica quae Latine scripsit omnia*. Ed. Sir William Molesworth. 5 vol. Londra, 1839–1845.
— *Leviathan*. Ed. Michael Oakeshott. Oxford, 1955.
— *Leviathan*. Ed. C.B. Macpherson. Baltimore, 1968.
Hochstetter, Erich. *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*. Berlin, 1927.
Holcot, Robert. *In quatuor Libros Sententiarum*. Lyon, 1518.
Holton, Gerald. *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein*. Cambridge, Mass., 1973.

Horning, G. *Wörterbuch der Philosophie*. Ed. Gerhard Ritter și Karl Gründer. Darmstadt, 1971.
Höffding, Harald. *History of Modern Philosophy*. New York, 1900.
Hönigswald, Richard. *Hobbes und die Staatsphilosophie*. München, 1924.
Hugo de St. Victor. *De sacramentis Christianae fidis*. Migne, *PL* 176: 183 ș. urm.
— *De scripturis*. Migne, *PL* 175: 179 ș. urm.
— *De vanitate mundi*. Migne, *PL* 176: 703 ș. urm.
— *Eruditionis didascalicae libri septem*, Migne, *PL* 176: 739 ș. urm.
Huizinga, Johan. *Zur Geschichte des Begriffes Mittelalter*. Stuttgart, 1954.
Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. S. Strasser. În *Husserliana, Gesammelte Werke*, vol. 1. Haga, 1963.
Huygens, Christiaan. *Œuvres complètes*. 22 vol. Haga, 1888–1950.
Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah*. Ed. F. Rosenthal. 3 vol. Princeton, 1958.
Ieronim. *Chronicon Eusebii*. Ed. R. Helms. GCS 24, 1913.
— *Commentarium in Danielem*. CCSL 15A.
— *Epistulae*. CSEL 56.
— *Vita Malchi*. Migne, *PL* 23: 5 ș. urm.
Ioachim din Fiore. *Enchiridion in Apocalypsim*. În *Joachim von Floris und die joachimitische Literatur*. Ed. J.C. Huck. Freiburg, 1938.
Ioannes de Bassolis. *In secundum sententiarum quaestiones*. Paris, 1516.
Ioannes de Ripa. „Jean de Ripa I Sent. dist. XXXVII: De modo inexistendi divine essentiae in omnibus creaturis". Ed. A. Combes și F. Ruello. *Traditio* 37, 1967: 161–267.
— *Quaestio de gradu supremo*. Ed. A. Combes și P. Vignaux. *Textes philosophiques du moyen âge* 12, pp. 143–222. Paris, 1964.
Ioannes de Salisbury. *Historia pontificalis*. Ed. Marjorie Chibnall. Londra, 1956.
— *Polycraticus*. Ed. C.C.I. Webb. 2 vol. Oxford, 1909.
Iordanes. *Romana et Getica*. Ed. Theodor Mommsen. MG AA, 1882.
Iosephus, Flavius. *De Iudaeorum vetustate sive contra Apionem*. În *Opera*, vol. 5. Ed. B. Niese. 1889; republ. Berlin, 1955.
Irineu de Lyon. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*. Ed. W.W. Harvey. 2 vol. Cambridge, 1857.
Iserloh, Erwin. *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelms von Ockham, ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*. Wiesbaden, 1956.
— „Um die Echtheit des *Centiloquiums*". *Gregorianum* 30, 1949: 78–103, 309–346.
Ishiguro, Hidé. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*. Ithaca, N.Y., 1972.
Isidor din Sevilla. *De ordo creaturarum*. Migne, *PL* 83.
— *Etymologiarum sive originum libri XX*. Ed. W.M. Lindsay. 1911; republ. Oxford, 1957.
Iunilius Africanus. *Instituta regularia divinae legis*. Migne, *PL* 68.
Jaeger, Werner. *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*. Ed. a 4-a (vol. 1); ed. a 5-a (vol. 2–3), într-un volum. Berlin, 1973.
— *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, 1953.
Jaki, Stanley L. *The Road of Science and the Ways of God*. Chicago, 1978.

James, William. *Pragmatism.* New York, 1955.
— *The Varieties of Religious Experience.* Londra, 1902.
Jammer, Max. *Concepts of Space: A History of Theories of Space in Physics.* Cambridge, Mass., 1954.
Jardin, Nicolas. „The Significance of the Copernican Orbs". *Journal for the History of Astronomy* 13, 1982: 168–194.
Kabitz, W. „Leibniz und Berkeley". *SB der Preuss. Akademie der Wissenschaften philosophisch-historische Klasse* 24, 1932: 636 s. urm.
Kafka, Gustav și Hans Eibl. *Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit.* Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 9. München, 1928.
Kamlah, Wilhelm. *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die Mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore.* Historische Studien 285. Ed. W. Andreas et al. Berlin, 1935.
— *Christentum und Geschichtlichkeit: Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Burgerschaff Gottes".* Ed. a 2-a. Stuttgart, 1951.
Kant, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* În *Werke.* Ed. Wilhelm Weichschedel, vol. 11. Frankfurt/Main, 1964.
— *Kritik der reinen Vernunft.* În *Werke*, vol. 3–4. Ed. Weichschedel. Frankfurt/Main, 1964.
— *Kritik der Urteilskraft.* În *Werke,* vol. 10. Ed. Weichschedel.
Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology.* Princeton, 1957.
Kapp, Ernst. *Greek Foundations of Traditional Logic.* New York, 1942.
Katz, Jacob. *Ben yehudim legoyyim.* Ierusalim, 1960.
Kelley, Donald R. *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance.* New York, 1970.
— „Klio and the Lawyers". *Medievalia et Humanistica* 5, 1975: 24–49.
Kenney, Anthony. *Descartes: A Study of His Philosophy.* New York, 1968.
Keohane, Nannerl O. *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment.* Princeton, 1980.
Kepler, Johannes. *Harmonices Mundi Libri V.* În *Gesammelte Werke*, vol. 6. Ed. Max Caspar. München, 1940.
Kern, Fritz. *Humana Civilitas.* Leipzig, 1913.
Keuck, Karl. „Historia: Geschichte des Wortes und seine Bedeutung". Disertație. Universitatea din Münster, 1934.
Kirk, G.S. și J.E. Raven. *The Presocratic Philosophers.* Cambridge, 1957.
Kisch, Guido. *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit.* Basel, 1960.
Klein, Jakob. *Greek Mathematical Thought and the Origins of Algebra.* Cambridge, Mass., 1968.
Klempt, A. *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung.* Göttingen, 1960.
Kneale, William și Martha Kneale. *The Development of Logic.* Oxford, 1962.
Knuuttila, Simo. „Modal Logic". *CHM*: 342–357.

Koestler, Arthur. *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*. New York, 1963.
Kolakowski, Leszek. *Chrétiens sans église: La conscience religieuse et le lieu confessionnel au XII^e siècle*. Paris, 1969.
Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/Main, 1979.
Koslow, A. „The Law of Inertia: Some Remarks on Its Structure and Significance". În *Philosophy, Science, and Method: Essay in Honor of Ernest Nagel*. Ed. S. Morgenbesser et al., pp. 552–554. New York, 1969.
Koyré, Alexandre. *The Astronomical Revolution: Copernicus–Kepler–Borelli*. Trad. R.E.W. Moddison. Paris și Londra, 1973.
— *Descartes und die Scholastik*. 1923; republ. Darmstadt, 1971.
— *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore, 1957.
— „Galileo and Plato". *Journal of the History of Ideas* 4, 1943: 400 ș. urm.
— *Metaphysics and Measurement: Essays in the Scientific Revolution*. Cambridge, Mass., 1968.
— „Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle". *AHDL* 24, 1949: 45–91.
Koyré, Alexandre, și I. Bernard Cohen. „Newton and the Leibniz–Clarke Correspondence with Notes on Newton, Conti, and Des Miazeaux". *Archives internationales d'histoire des sciences* 15, 1962: 69 ș. urm.
Kraus, Samuel. *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. Berlin, 1902.
Kristellar, Paul Oskar. *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford, 1964.
Kuhn, Thomas. „A Function for Thought Experiments". În *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago, 1977.
Kurdzialek, M. „David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie". În *La Filosofia della natura nel medioevo: Atti del terzo Congresso intern. di filos. med.*, pp. 407–416. Milano, 1966.
Kümmel, Werner Georg. *Einleitung in das Neue Testament*. Ed. a 17-a. Heidelberg, 1973.
Lachterman, David R. „The Physics of Spinoza's Ethics". În *Spinoza: New Perspectives*. Ed. R.W. Shahan și J.I. Biro, pp. 71–112. Norman, Okla., 1978.
Lactanțiu. *De divinis institutionibus*. CSEL 19.
Ladner, Gerhart B. *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, Mass., 1959.
Lampert din Hersfeld. *Annales*. Ed. Oswald Holder-Egger. MG Script. in usu schol. Hanovra, 1894.
Landau, A. *Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der hebräischen Literatur*. Zürich, 1888.
Landes, David S. *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge, Mass., 1983.
Landsberg, Fritz. *Das Bild der alten Geschichte in mittelalterlichen Chroniken*. Berlin, 1934.
Langston, D.C. „Scotus and Ockham on the Univocal Concept of Being". *Franciscan Studies* 39, 1979: 105–129.

Lapidge, Michael. „Stoic Cosmology". În *The Stoics*. Ed. John M. Rist, pp. 161–185. Berkeley și Los Angeles, 1978.

Lappe, J. *Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*. BGPhM 6.2. Münster, 1908.

Lasker, Daniel J. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. New York, 1967.

Lassaux, Ernst von. *Philosophie der Geschichte*. Ed. E. Thurner. München, 1952.

Lasswitz, Kurd. *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*. 2 vol. 1890; republ. Darmstadt, 1963.

Latta, Robert. *Leibniz: The Monadology and Other Philosophical Writings*. Oxford, 1898.

Lauterbach, Zwi. „The Saducees and Pharisees". În *Rabbinic Essays*, pp. 31 ș. urm. Cincinnati, 1951.

Lazarus-Yafe, Hava. „The Religious Problematics of Pilgrimage in Islam". *Proccedings of the Israel Academy of Sciences* 5.11, 1976: 222–243.

Leach, Edmund. „Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse". În *Mythology*. Ed. P. Maranda, pp. 39–67. Harmondsworth și Baltimore, 1972.

— „Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity". În *Giambattista Vico: An International Symposium*. Ed. Giorgio Tagliacozzo, pp. 309–318. Baltimore, 1976.

Leeuw, G. van der. *L'homme primitif et la religion*. Paris, 1940.

Leff, Gordon. *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*. Manchester, 1975.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *The Leibniz–Arnauld Correspondence*. Ed. G.H.R. Parkinson. Trad și ed. H.T. Mason. Manchester, 1967.

— *Die mathematischen Schriften von G.W. Leibniz*. Ed. C.J. Gerhardt. 7 vol. Halle, 1849–1863.

— *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Ed. L. Couturat, Paris, 1903.

— *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.J. Gerhardt. 7 vol. 1875–1890; republ. Hildesheim, 1965.

— *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt, 1923 ș. urm.

— *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre*. Ed. G. Grua. Paris, 1948.

Leszl, Walter. *Logic and Metaphysics in Aristotle*. Padova, 1970.

Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*. Paris, 1962.

Levinger, Jacob. „Al tora shebe'al pe behaguto shel harambam". *Tarbiz* 37, 1968: 282–293.

— *Darche hamachshava hahilchatit shel harambam* [Tehnici de codificare la Maimonide]. Ierusalim, 1965.

Levy, Jochanan H. *Olamot nifgashim* [Studii de elenism iudaic]. Ierusalim, 1960.

Lewis, David K. *Counterfactuals*. Cambridge, Mass., 1973.

Lichtenstein, A. *Henry More: The Radical Theology of a Cambridge Platonist*.

Lieberman, Saul. *Yevanim ve yavnut be'erets yisrael* [Grecii și elenismul în Palestina iudaică]. Ierusalim, 1962.

Livesey, Steven J. „Metabasis: The Interrelationship of Sciences in Antiquity and the Middle Ages". Disertație. UCLA, 1982.

Livius, Titus. *Ab urbe condita.* Ed. Robert S. Conway și Charles F. Walters. Oxford, 1958.

Lloyd, G.E.R. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science.* Cambridge, 1979.

Lods, A. *Jean Astruck et la critique biblique au XVIII^e siècle.* Strasbourg și Paris, 1924.

Loewenstamm, S.A. *Masoret Jetsi'at mitsrayim behishtalsheluta.* Ed. a 2-a. Ierusalim, 1972.

Lombardus, Petrus. *Sententiae in IV libris distinctae.* Ed. Quaracchi. Ed. a 2-a. Florența, 1916.

Lonergan, Bernard J. *Verbum: Word and Idea in Aquinas.* Notre Dame, Ind., 1967.

Loofs, F. *Theophilus von Antiochien „Adversus Marcionem" und die anderen theologischen Quellen bei Irineu.* Leipzig, 1930.

Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea.* New York, 1960.

Lovejoy, Arthur, O. și G. Boas. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity.* Baltimore, 1935.

Löwith, Karl. *Meaning in History.* Chicago, 1949.

— „Vicos Grundsatz: Verum et factum convertuntur". În *Aufsätze und Vorträge 1830–1970*, pp. 157–188. Stuttgart, 1971.

Lubac, Henri de. *Éxégèse médiévale: Les quatre sens de l'écriture.* 4 vol. Lyon, 1964.

Luce, A.A. *Berkeley and Malebranche.* Oxford, 1934.

Lucrețiu. *De rerum natura.* Ed. Cyrill Bailey. Ed. a 2-a. Oxford, 1922.

Luther, Martin. *Werke, Kritische Gesamtausgabe.* 54 vol. Weimar, 1883 ș. urm.

Lyttkens, Hampus. *The Analogy between God and the World: An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino.* Uppsala, 1953.

MacGinty, Francis P., O.S.B. „The Treatise De Mirabilibus Sacrae Scripturae". Disertație. National University of Ireland, 1971.

Mach, Ernst. *Die Mechanik in ihrer Entwicklung.* Ed. a 9-a. 1933; republ. Darmstadt, 1976.

Macpherson, C.B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke.* Oxford, 1962.

Mahoney, Michael S. *The Mathematical Career of Pierre de Fermat (1601–1665).* Princeton, 1973.

Maier, Anneliese. *Ausgehendes Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts.* 3 vol. Roma, 1964, 1967, 1977.

Kants Qualitätskategorien. Kant-Studien 65. Berlin, 1930.

— *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, I: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*; II: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*; III: *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*; IV: *Metaphysische Hintergründe der scholastischen Naturphilosophie*; V: *Zwischen Philosophie und Mechanik*. Storia e letteratura 22, 37, 41, 52, 69. Ed. a 2-a. Roma, 1951–1966.

Maier, F.G. *Augustin und das antike Rom*. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 39. Stuttgart, 1955.

Maierù, Alfonso. „Logica Aristotelica e Teologia Trinitaria: Enrico Toffing da Oyta". În *Studi sul XIV secolo in Memoria di Anneliese Maier*. Ed. A. Maierù et al., pp. 481–512. Roma, 1981.

Maimonide, M. (Moșe ben Maimon). *The Guide of the Perplexed*. Trad. S. Pines. Chicago, 1963.

— *Iggrot harambam*. Ed. Josef Kafiḥ. Ierusalim, 1972.

— *Liber Moreh nevukhim, Doctor perplexorum*. Trad. Johannes Buxtorf. Basel, 1629.

— *Mishne Tora*. Ierusalim, 1961.

— *Moreh nevukhim [Dalālat al-Ha'rîn]*. Ed. Josef Kafiḥ. 3 vol. Ierusalim, 1972.

— *Perush hamishnayot*. Ed. Josef Kafiḥ. Ierusalim, 1963.

— *Teshuvot harambam (Responsa)*. Ed. Jehoshua Blau. 2 vol. Ierusalim, 1960.

Malcolm, Norman. „Anselm's Ontological Arguments". *The Philosophical Review* 69, 1960: 41–62.

Malebranche, Nicole (despre). *Nicholas Malebranche: The Search After Truth*. Trad. Th. M. Lennon. Columbus, Ohio, 1980.

— *Œuvres complètes de Malebranche*. Ed. A. Robinet et al. 21 vol. Paris, 1962–1964.

Mali, Josef. „Harehabilitatsia shel hamythos: Giambattista Vico vehamada hachadash shel hatarbut". Disertație. Universitatea din Tel-Aviv, 1985.

Mannheim, Karl. *Ideologie und Utopie*. Ed. a 4-a. Frankfurt/Main, 1965.

Mansion, Suzanne. *Le Jugement d'existence chez Aristote*. Louvain și Paris, 1946.

Manuel, Frank E. și Fritzie P. Manuel. *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge, Mass., 1979.

Marmorstein, A. *The Old Rabbinic Doctrine of God*. Londra, 1927.

Marrou, Henri-Irénée. „Das Janusantlitz der historischen Zeit bei Augustin". În *Zum Augustin — Gespräch der Gegenwart*. Ed. Carl Andresen. Wege der Forschung 5. Darmstadt, 1962.

Marsilio da Padova. *Defensor pacis*. Ed. R. Scholz. MG Fontes iuris Germanici antiqui in usu schol. Hanovra, 1932–1933.

Martin, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford, 1978.

Martin, Gottfried. *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin, 1969.

— *Leibniz, Logic and Metaphysics*. Trad. K.J. Northcott și P.G. Lucas. Manchester, 1964.

— *Wilhelm von Ockham, Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*. Berlin,

Martini, Raymundus. *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*. Leipzig, 1687.
Marx, Karl. *Zur Judenfrage*. În *Die Frühschriften*. Ed. Siegfried Landshut. Stuttgart, 1964.
Massaux, Édouard. *Influence de l'Évangile de Saint Matthieu dans la littérature chrétienne avant Saint Irénée*. Louvain, 1950.
Mates, Benson. *Stoic Logics*. 1953; republ. Berkeley și Los Angeles, 1973.
Matteo d'Aquasparta. *Quaestiones disputatae*. Ed. Quaracchi. Florența, 1903.
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de. *Essai de Cosmologie*. Paris, 1951.
Mazat, H.L. „Die Gedankenwelt des jungen Leibniz". În *Beiträge zur Leibniz-Forschung*. Ed. G. Schishkopf, pp. 37–67. Reutlingen, 1947.
Mazzarino, S. *Das Ende der antiken Welt*. Trad. Fritz Jaffé. München, 1961.
McCracken, Ch. J. *Malebranche and British Philosophy*. Oxford, 1983.
McGuire, J.E. „Neoplatonism and Active Principles: Newton and the *Corpus Hermeticum*". În *Hermeticism and the Scientific Revolution*. Ed. J.E. McGuire și Robert Westman, pp. 95–150. Los Angeles, 1977.
— „The Origins of Newton's Doctrine of Essential Qualities". *Centaurus* 12, 1968: 233–260.
McVaugh, M. „Arnald of Villanova and Bradwardine's Law". *Isis* 58, 1966: 56–64.
— „The Medieval Theory of Compound Medicines". Disertație. Princeton University, 1965.
Megilot midbar Yehuda. Ed. S. Heberman. Tel-Aviv, 1959.
Meinecke, Friedrich. *Die Entstehung des Historismus*. În *Werke*, vol. 2. Ed. E. Hofer. München, 1955.
— *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte*. Ed. a 2-a. München, 1960.
— „Klassizismus, Romantizismus und historisches Denken im 18. Jh." În *Werke*, vol. 4. Ed. E. Kessel. München, 1959.
Melanchthon, Philipp. *Chronicon Carionis*. În *Opera omnia*, vol. 12. Ed. C.G. Bretschneider. Halle/S., 1844.
Melville, G. *System und Diachronie: Untersuchungen zur theoretischen Grundlegung geschichtsschreiberischer Praxis im Mittelalter*. Historisches Jahrbuch 95. Berlin, 1975.
Mendelssohn, Moses. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783). *Gesammelte Schriften*. Ed. G.B. Mendelssohn. 3 vol. Leipzig, 1843–1845.
Menger, A. „A Counterpart of Ockham's Razor in Pure and Applied Mathematics: Ontological Uses". *Synthese* 12, 1960.
Merchavia, Ch. *Hatalmud bir'i hanatsrut: Hayaḥas Lesifrut Yisrael shele'ahar hamikra ba'olam hanotsri biyme habenayyim* [Biserica vs. literatura talmudică și midrașică]. Ierusalim, 1970.
Merton, Robert K. „Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge". În *Social Theory and Social Structure*. Ed. a 3-a. New York și Londra, 1968.
Midrash bereshit rabba. Ed. Jehuda Theodor și Ḥanoch Albeck. Ierusalim, 1965.
Midrash vajikra rabba, sifre bamidbar udebarim. Ms. Vat. Ebr. 32. Ierusalim, 1972.
Miethke, Jürgen. *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*. Berlin, 1969.

Miller, L.G. „Descartes, Mathematics, and God". *Philosophical Review* 66, 1957: 451–465.

Milton, John R. „The Origins and Development of the Concept of the 'Laws of Nature'". *Archive of European Sociology* 22, 1981: 173-195.

Mommsen, Theodor E. „St. Augustine and the Christian Idea of Progress". *Journal of the History of Ideas* 12, 1951: 346 ș. urm.

Montaigne, Michel de. *Essais.* Ed. M. Rat. Paris, 1962. Trad. D.M. Frame. Stanford, 1958.

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de. *De l'esprit des lois.* În *Œuvres.* Ed. R. Callois. Paris, 1951.

Moody, Ernest A. *The Logic of William of Ockham.* New York, 1935.

— *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic: Collected Papers 1933–1969.* Berkeley și Los Angeles, 1975.

Moraux, J. „Saint Augustin et Malebranche". În *La Philosophie et ses problèmes: Ouvrage en homage à Mgr. Jolivet*, pp. 109–136. Lyon, 1960.

More, Henry. *An Antidote against Atheisme, or an Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether There Be Not a God.* Londra, 1653.

— *The Easie, True and Genuine Notion... of a Spirit* [1700]. În *Philosophical Writings of Henry More.* Ed. F.I. McKinnon. Oxford, 1925.

— *Enchiridion metaphysicum.* Londra, 1671.

— *The Immortality of the Soul, so farre forth as it is Demonstrable from the Knowledge of Nature and the Light of Reason.* Londra, 1669.

Morrow, G.R. *Proclus: A Commentary on the First Book of Euclid's Elements.* Princeton, 1970.

Moser, Simon. *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham.* Innsbruck, 1932.

Mueller, I. „Aristotle on Geometrical objects". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 1970:156–171.

Murdoch, John E. „*Mathesis in philosophiam scholasticam introducta*: The Rise and Development of the Application of Mathematics in Fourteenth-Century Philosophy and Theology". În *Arts libéraux et philosophie au moyen âge.* Actes du quatrième congrès de philosophie médiévale, pp. 215–154. Montreal, 1967, și Pano, 1969.

Murdoch, John E. și Edith Sylla. „The Science of Motion". În *Science in the Middle Ages.* Ed. D.C. Lindberg, pp. 249–251. Chicago, 1978.

Murray, G. *Five Stages of Greek Religion.* Ed. a 3-a. Garden City, N.Y., 1955.

Nahmanide (Moșe ben Nahman). *Perush harambam al hatora.* Ed. Ch. D. Chawel. 3 vol. Ierusalim, 1959.

Nacht-Eladi, S. „Aristotle's Doctrine of the *Differentia Specifica* and Maimon's, Laws of Determinability". În *Studies in Philosophy*, Scripta Hierosolymitana 6. Ed. S.H. Bergman, pp. 222–248. Ierusalim, 1960.

Nagel, Ernest și James R. Newman. *Gödel's Proof.* New York, 1958.

Naphtali, Jehudith. „Ha'yachas sheben avoda le'erech bate'oriot hakalkaliot shel ha scholastika bameot ha-13 veha-14" [Corelația dintre muncă și valoare în

teoriile economice scolastice din secolele XIII și XIV]. Disertație. Universitatea din Tel-Aviv, 1982.
Neugebaur, Otto. *A History of Ancient Mathematical Astronomy.* 3 vol. Berlin, 1975.
Newton, Sir Isaac. *Opera.* Ed. S. Horsley. 5 vol. Londra, 1779–1785.
— *Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light* [1730]. Ed. D.H.D. Roller. New York, 1952.
— *Philosophiae naturalis principia mathematica.* Londra, 1687.
— *Philosophiae naturalis principia mathematica.* Ed. a 3-a [1726]. Ed. A. Koyré și I.B. Cohen. 2 vol. Cambridge, 1972.
— *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World.* Trad. A. Motte [1729], revăzută F. Cajori. 2 vol. Berkeley și Los Angeles, 1971.
— *Unpublished Scientific Papers of Sir Isaac Newton.* Ed. A.R. Hall și M.B. Hall. Cambridge, 1964.
Nicolini, Fausto. *Commento storico alla seconda Scienza nuova.* Roma, 1949.
Nock, Arthur D., ed. *Sallustius Concerning the Gods and the Universe.* Cambridge, 1926.
Norden, Eduard. *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen Idee.* 1924; republ. Darmstadt, 1958.
Normore Calvin. „Future Contingents", *CHM*: 358–381.
North, C.R. „Pentateuchal Criticism". În *The Old Testament and Modern Study.* Ed. H.H. Rowley, pp. 81 ș. urm. Oxford, 1951.
Nowak, L. „Laws of Science, Theories, Measurements (Comments on Ernest Nagel's *The Structure of Science*)". *Philosophy of Science* 39.4, 1972: 533–548.
Oakley, Francis. „Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition". *Natural Law Forum* 6, 1961: 65–83.
— *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz.* Ithaca, N.Y., și Londra, 1984.
Oberman, Heiko A. „*Facientibus Quod in se est Deus non Denegat Gratiam*: Robert Holcot O.P. and the Beginnings of Luther's Theology". *Harvard Theological Review* 55, 1962: 317–342.
— *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism.* Cambridge, Mass., 1963.
Ockham, William. *De sacramento altaris.* Ed. N. Birch. Burlington, Vt., 1930.
— *In Aristotelis libros physicorum.* Ms. Berlin Lat. 2°41.
— *Octo quaestiones de potestate papae.* În *Opera politica*, vol. 1. Ed. H.S. Offler. Manchester, 1974.
— *Opus nonaginta dierum.* În *Opera politica*, vol. 1.
— *Philosophical Writings.* Ed. P. Boehner, O.F.M. Edinburgh, 1957.
— *Quodlibeta septem.* Strassburg (Strasbourg), 1491.
— *Scriptum in librum primum sententiarum ordinatio.* În *Opera philosophica et theologica.* Ed. G. Gal et al. St. Bonaventure, N.Y., 1967 ș. urm.
— *Summa totius logicae.* Veneția, 1508.

— *Summulae in libros Physicorum.* În *Philosophia Naturalis Guilelmi Occham.* 1637; republ. Londra, 1963.
— *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium.* În *Opera theologica*, vol. 2. Ed. P. Boehner și S. Brown. St. Bonaventure, N.Y., 1967.
Odo din Cluny. *Collationum libri tres.* Migne, *PL* 133.
Oetinger, Friedrich Christian. *Theologia ex idea vitae deducta.* Frankfurt/Maịn și Leipzig, 1765.
Oresme, Nicole. *Le Livre du ciel et du monde.* Ed. A.D. Menut și A.J. Denomy. Madison, Wis., 1968.
— *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions.* Ed. Marshall Clagett. Madison, Wis., 1968.
Origene. *Contra Celsum.* Ed. P. Kötschau. GCS 30. Leipzig, 1899. Trad. Henry Chadwick. Cambridge, 1965.
— *De principiis.* Ed. Herwig Görgemanns și Heinrich Karpp. Darmstadt, 1976.
Orosius, Paulus. *Historiarum adversus paganos libri VII.* Ed. C. Zangemeister, Leipzig, 1889.
Ortega y Gasset, José. *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz und die Entwicklung der Deduktionstheorie [La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva].* Trad. Evald Kirschnes. München, 1966.
Osler, Margaret J. „Providence and Divine Will in Gassendi's Views on Scientific Knowledge". *Journal of the History of Ideas* 44, 1983: 549–560.
Otto de Freising. *Chronicon sive historia de duabus civitatibus.* Ed. A. Hofmeister. MG Script. in usu schol., 1912.
Otto, St. *„Natura" und „dispositio": Untersuchungen zum Naturbegriff und zur Denkforms Tertullians.* München, 1960.
Owen, G.E.L. „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle". În *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century.* Ed. I. Dühring și G.E.L. Owen, pp. 162–190. Göteborg, 1960.
— „Tithenai ta phenomena". În *Aristote et les problèmes de la méthode: Symposium Aristotelicum*, pp. 83–103. Louvain, 1961.
Owens, Joseph. „Analogy as a Thomistic Approach to Being". *Medieval Studies* 24, 1962: 303–322.
— *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics.* Toronto, 1951.
Ozment, Steven. *The Age of Reformation, 1250–1550.* New Haven și Londra, 1980.
Pacchi, A. *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes.* Florența, 1965.
Pannenberg, Wolfgang. *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung.* Göttingen, 1954.
Panofsky, Erwin. *Meaning in the Visual Arts.* New York, 1953.
Pape, Ingetrud. *Tradition und Transformation der Modalität*, I: *Möglichkeit–Unmöglichkeit.* Hamburg, 1966.
Pappus. *Pappi Alexandri Collectionis quae supersunt.* Ed. F. Hultsch, Berlin, 1876.

Parker, Samuel. *A Free and Impartial Censure of the Platonick Philosophie*. Oxford, 1666.
Parsons, Charles. *Mathematics in Philosophy: Selected Essays*. Ithaca, N.Y., 1983.
Parsons, Terence. *Nonexistent Objects*. New Haven, 1980.
Pascal, Blaise. *Œuvres complètes*. Ed. Jacques Chevalier. Bibliothèque de la Pléiade. Argenteuil, 1954.
Patzig, Günther. *Die aristotelische Syllogistik*. Töttingen, 1969.
— „Theologie und Ontologie in der 'Metaphysik' des Aristoteles". *Kants Studien* 53, 1960–1961: 185–205.
Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, III: *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*. Chicago și Londra, 1978.
Pereira, Benedictus. *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim*. Köln, 1609.
Peterson, Erik. „Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum". În *Theologische Traktate*, pp. 86 ș. urm. München, 1951.
Pettazzoni, Raffaele. *L'essere supremo nelle religioni primitivi: L'omniscienza di Dio*. Torino, 1955.
Peuckert, Will-Erich. *Die grosse Wende: Das apokalyptische Saeculum und Luther*. 1948; republ. Darmstadt, 1966.
Pfeiffer, R. *Geschichte der klassischen Philologie von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*. Trad. M. Arnold. Hamburg, 1970.
Philoponos, Ioannes. *In Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria*. Ed. H. Vitelli. CAG 16–17. Berlin, 1887–1888.
Pinborg, Jan. *Logik und Semantik im Mittelalter: Ein Überblick*. Stuttgart, 1972.
Pirke de Rabbi Eliezer. Varșovia, 1882.
Platon. *Timaeus*. Ed. R.G. Bury. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., și Londra, 1951.
Pocock, J.G.A. *The Ancient Constitution and Feudal Law*. Cambridge, 1957.
Pohlenz, Max. *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 vol. Ed. a 2-a. Göttingen, 1959.
Polin, R. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris, 1953.
Popkin, Richard H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Ed. a 2-a. Berkeley și Los Angeles, 1979.
Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. Ed. a 2-a. New York, 1968.
Potter, G.H. *Zwingli*. Cambridge, 1976.
Prantl, Carl. *Geschichte der Logik im Abendlande*. 4 vol. în 3. 1867; republ. Graz, 1955.
Pritchard, J.B., ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Ed. a 2-a. Princeton, 1955.
Proclos Diadochus. *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*. Ed. G. Friedlein. Leipzig, 1874.
Prümm, K., S.J. „Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenaeus Adversus Haereses". *Scholastik* 13, 1938: 206 ș. urm.

(Pseudo)Aristotel. *On the Cosmos*. Ed. D.J. Furley. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., 1945.
Quine, Willard V.O. „Two Dogmas of Empiricism". În *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass., 1953.
— *Words and Objects*. Cambridge, Mass., 1960.
Rad, Gerhard von. *Deuteronomy: A Commentary*. Philadelphia, 1966.
Ramban. *Vezi* Nahmanide.
Randall, John H., jr. *The Career of Philosophy*. 2 vol. New York, 1962.
— *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*. New York, 1965.
Ravitsky, Ariezer. „Kefi koach ha'adam — yemot hamashiach bemishnat harambam". În *Meshichiyut ve'eschatologia*. Ierusalim, 1984.
Regino din Prüm. *Chronica*. Ed. F. Knopf. MG Script. in usu schol., 1890.
Reich, Klaus. „Der historische Ursprung des Naturgesetzbegriffs". În *Festschrift für Ernst Kapp zum 70. Geburtstag*. Ed. Hans Diller și Hartmut Erbse, pp. 121 ș. urm. Hamburg, 1958.
Reill, Peter H. *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. Berkeley și Los Angeles, 1975.
— „History and Hermeneutics in the *Aufklärung*: The Thought of Johann Christoph Gatterer". *Journal of Modern History* 45, 1973: 24–51.
Reinhardt, Karl. *Poseidonius*. München, 1921.
— „Poseidonius über Ursprung und Entfaltung". În *Orient und Occident*. Ed. V.G. Bergeträsser et al. Regenbogen 6. Heidelberg, 1928.
Reiter, Josef. *System und Praxis: Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche*. Freiburg și München, 1972.
Rembaum. Joel. „The New Testament in Medieval Jewish Anti-Christian Polemics". Disertație. UCLA, 1975.
Renan, Ernest. *Averroës et l'Averroisme*. Ed. a 3-a. Paris, 1866.
Rescher, Nicholas. „Counterfactual Hypotheses, Laws, and Dispositions". *Noûs* 5.2, 1971: 157–178.
— *Hypothetical Reasoning*. Amsterdam, 1964.
— *The Philosophy of Leibniz*. Englewood Cliffs, N.J., 1967.
— *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1963.
Reuchlin, Johannes. *Augenspiegel*. Tübingen, 1511.
Rist, J.M. „Forms of Individuals in Plotinus". *Classical Quarterly*, s.n. 13, 1963: 223–231.
— *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge, 1967.
— *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969.
Rivaud, Albert. „La Physique de Spinoza". *Chronicon Spinozanum* 4, 1924–1926: 24–57.
Rochot, Bernard. *Les Travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'Atomisme*. Paris, 1944.
Rohr, G. *Platons Stellung zur Geschichte*. Glückstadt, 1931.
Rosenroth, Knorr von. *Kabbala denudata*. Sulzbach, 1677.
Rosenstock-Huessy, Eugen. *Die europäischen Revolutionen*. Jena, 1931.
Rosenzweig, Franz. *Kleinere Schriften*. Berlin, 1937.

Ross, Sir David. *Aristotle*. Ed. a 5-a. Londra, 1966.
Rossi, Paolo. *Francis Bacon: From Magic to Science*. Chicago, 1968.
Rousset, P. „Raoul Glaber". *Revue d'histoire de l'église de France* 36, 1950: 5 ș. urm.
Rössler, D. *Gesetz und Geschichte: Untersuchungen zur jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*. Neukirchen, 1960.
Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Ed. a 2-a. Londra, 1937.
Russell, D.R. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC–AD 100*. Londra, 1964.
Sacksteder, William. „Spinoza on Part and Whole: The Worm's Eye View". În *Spinoza: New Perspectives*. Ed. Robert W. Shahan și J.I. Biro, pp. 139–159. Norman, Okla., 1978.
Sackur, E. „Studien über Rudolphus Glaber". *Neues Archiv* 14, 1889: 377 ș. urm.
Sambursky, Shmuel. *Chukot shamayim vaarets* [Legile cerului și pământului]. Ierusalim, 1954.
— *Das physikalische Weltbild der Antike*. Zürich și Stuttgart, 1965.
— „Three Aspects of the Historical Significance of Galileo". *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2, 1964: 1–11.
Sarasohn, Lisa. „The Influence of Epicurean Philosophy on Seventeenth-Century Political Thought: The Moral Philosophy of Pierre Gassendi". Disertație. UCLA, 1979.
Scharl, E. *Recapitulatio mundi: Der Rekapitulationsbegriff des Hl. Irenaeus und seine Anwendung auf die Körperwelt*. Freiburg im Breisgau, 1941.
Scheffler, Israel. *The Anatomy of Inquiry*. Indianapolis și New York, 1963.
Schepers, Heinrich. „Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz". În *Collegium Philosophicum*, pp. 326–350. Basel și Stuttgart, 1965.
Schmidt, R. „Aetates mundi, die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1955–1956: 299 ș. urm.
Schmitt-Biggermann, Wilhelm. *Maschine und Teufel: Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte*. Freiburg im Breisgau și München, 1975.
— *Topica universalis: Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg, 1983.
Schneider, A. *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit*. În BGPhM, supl. 2, 1923: 65–76.
— *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor*. Münster, 1933.
Schofield, Robert E. *Mechanism and Materialism: British Natural Philosophy in the Age of Reason*. Princeton, 1970.
Scholder, Klaus. *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10, nr. 33. München, 1966.
Scholem, Gershom. *Das Buch Sa'ar hasamayim oder Pforte des Himmels*. Frankfurt/Main, 1974.

— „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum". În *Judaica*, vol. 1, pp. 7 ș. urm. Frankfurt/Main, 1963.
Scholz, H. *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte: Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*. Leipzig, 1911.
— *Mathesis universalis: Abhandlungen zur Philosophie als strenge Wissenschaft*. Ed. a 2-a. Basel și Stuttgart, 1969.
Schramm, Mathias. „Roger Bacons Begriff vom Naturgesetz". În *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*. Ed. P. Weimar, pp. 197–209. Zürich, 1981.
Schulz, F. „Bracton on Kingship". *English Historical Review* 60, 1945: 136–176.
Schulz, Marie. *Die Lehre von der historischen Methode bei den Geschichtsschreibern des Mittelalters*. Berlin și Leipzig, 1909.
Schwarz, Eduard. *Charakterköpfe aus der Antike*. Ed. J. Stroux. Ed. a 2-a. Leipzig, 1943.
— *Ethik der Griechen*. Ed. V.W. Richter. Stuttgart, 1951.
Scotus, Ioannes Duns. *Opera omnia*. Ed. P.C. Balič et al. 17 vol. (ș. urm.). Vatican, 1950 ș. urm.
— *Opera omnia*. Ed. L. Wadding. 12 vol. 1639; republ. Paris, 1891–1895.
Seder Eliyahu Rabba. Ed. M. Friedmann. Ed. a 2-a. Ierusalim, 1960.
Seeberg, Erich. *Gottfried Arnold: Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*. 1923; republ. Darmstadt, 1964.
Seeberg, Reinhold. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 5 vol. 1953–1954; republ. Darmstadt, 1959.
Settle, Thomas B. „Galileo's Use of Experiment as a Tool of Investigation". În *Galileo, Man of Science*. Ed. Ernan McMullin, pp. 315–337. New York, 1967.
Sextus Empiricus. *Adversus mathematicos*. Ed. H. Mitschmann. 2 vol. Leipzig, 1914.
Shapiro, Herman. „Motion, Time, and Place according to William of Ockham". *Franciscan Studies* 16, 1956: 213–303, 319–372.
Siegwart, Christian. *Spinozas neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*. Gotha, 1866.
Sigebert din Gembloux. *Epistula adversus Paschalem papam*. În MG LdL 2.
Silver, Daniel J. *Maimonides' Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180–1240*. Leiden, 1965.
Simon, G. „Untersuchungen zur Topik der Widmungsbriefe mittelalterlicher Geschichtsschreibung bis zum Ende des 12. Jahrhunderts". *Archiv für Diplomatik* 4–6, 1958–1960: 52 ș. urm.
Simplicius. *In Aristotelis quatuor libros de caelo commentaria*. Ed. J.L. Heiberg. CAG 7. Berlin, 1894.
— *In Aristotelis physicorum libros... commentaria*. Ed. H. Diels, CAG 10. Berlin, 1882, 1895.
Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vol. Cambridge, 1978.

Slomkowski, A. *L'État primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant St. Augustine*. Paris, 1928.
Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Notre Dame, Ind., 1964.
— „William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law". În *St. Thomas Aquinas 1274–1974: Commemorative Studies* 2, pp. 11–73. Toronto, 1974.
Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. Ed. E. Cannan. New York, 1937.
Solla Price, Derek J. de. „Clockwork before the Clock". *Horological Journal* 97, 1955: 810 ș. urm.
Solmsen, Friedrich. *Aristotle's System of the Physical World: A Comparison with His Predecessors*. Ithaca, N.Y., 1960.
— *Science since Babylon*. New Haven, 1975.
Specht, Rainer. *Commercium mentis et corporis: Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*. Stuttgart și Bad Cannstatt, 1966.
Spencer, John. *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres*. Cambridge, 1685.
Spengler, O. *Untergang des Abendlandes*. 2 vol. München, 1923.
Spink, J.S. *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*. 1960; republ. New York, 1969.
Spinoza, B. *Opera quotquot reperta sunt*. Ed. J. van Vloten și J.P.N. Land. Ed. a 3-a. Haga, 1914.
— *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1. Trad. și ed. Edwin Curley. Princeton, 1985.
— *The Political Works: The Tractatus Theologico-Politicus in Part and the Tractatus Politicus in Full*. Trad. și ed. A.G. Wernham. Oxford, 1958.
Spitzer, Leo. *Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word „Stimmung"*. Baltimore, 1963.
Spörl, Johannes. *Grundformen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*. München, 1935.
Spranger, Eduard. „Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls". *SB der Preuss. Akademie des Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* 35, 1926.
Stark, Werner. „Giambattista Vico's Sociology of Knowledge". În *Giambattista Vico: An International Symposium*. Ed. Giorgio Tagliacozzo, pp. 297–307. Baltimore, 1969.
— „Max Weber and the Heterogeneity of Purposes". *Social Research* 34.2, 1967: 249–264.
Stegmüller, F. „Die Zwei Apologien des Jean de Mirecourt". *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 3, 1933: 40–78, 192–204.
Steinthal, H. *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*. Ed. a 2-a. 1891; republ. Hildesheim, 1961.
Stenzel, Julius. *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Ed. a 3-a. Darmstadt, 1959.

Stern, Menahem. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I: *From Herodotus to Plutarch*. Ierusalim, 1976.
Stock, Brian. *Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Silvester*. Princeton, 1972.
Strack, Herman L. și P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 3–4. Ed. a 2-a. München, 1954–1956.
Straub, J. „Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches". *Historia* I, 1950: 52 ș. urm.
Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago, 1953.
— *Spinoza's Criticism of Religion*. New York, 1965.
Stump, Eleonore. „Theology and Physics in *De sacramento altaris*". În *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*. Ed. N. Kretzmann, pp. 207–230. Ithaca, N.Y., și Londra, 1982.
Stump, Eleonore și Paul Vincent Spade. „Obligations". *CHM*: 315–357.
Suarez, Franciscus. *Disputationes metaphysicae*. În *Opera omnia*, vol. 16. Ed. C. Berton. Paris, 1866.
Swain, J.W. „The Theory of Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire". *Classical Philology* 35, 1940: 1 ș. urm.
Sylla, Edith. „Medieval Concepts of the Latitude of Forms: The Oxford Calculators". *AHDL* 40, 1973: 223–283.
— „Medieval Quantifications of Qualities: The 'Merton School'". *Archive for the History of Exact Sciences* 8, 1971: 9–39.
Szabó, Árpád. *The Beginning of Greek Mathematics*. Dordrecht și Boston, 1978.
Tachau, Katherine H. „The Problem of *Species in Medio* at Oxford in the Generation after Ockham". *Medieval Studies* 44, 1982: 394–443.
— „Vision and Certitude in the Age of Ockham". Disertație. Universitatea din Wisconsin. Madison, 1981.
Tacitus, Cornelius. *Historiarum libri*. Ed. C.D. Fisher. Oxford, 1911.
Tajo din Saragosa. *Sententiarum libri quinque*. Migne, *PL* 80: 727 ș. urm.
Taylor, A.E. „The Ethical Doctrine of Hobbes". *Philosophy* 13, 1938: 406–424.
Teitelbaum, Mordechai. *Harav miljadi umifleget habad*. 2 vol. Varșovia, 1913.
Telesio, Bernardino. *De rerum natura juxta propria principia*. Ed. I, 1565; ed. a 2-a, 1570; ed. a 3-a, 1586. Ed. V. Spampanato. 3 vol. Modena, 1910–1923.
Teodoret de Cyr. *Graecorum affectionum curatio*. Migne, *PG* 83: 783 ș. urm.
— *In Isaiam*. Migne, *PG* 81: 215 ș. urm.
— *Quaestiones in Octateuchum*. Migne, *PG* 80: 75 ș. urm.
Teofil din Antiohia. *Ad Autolicum*. Ed. J.C.T. Otto. *Corp. Apol.*, vol. 8. Jena, 1861.
Tertulian. *Adversus Judaeos*. CCSL 2: 1337 ș. urm.
— *Adversus Marcionem*. CCSL 1: 437 ș. urm.
— *Adversus Praxean*. CCSL 2: 1157 ș. urm.
— *De anima*. CCSL 2: 779 ș. urm.
— *De carne Christi*. CCSL 2: 871 ș. urm.
— *De pallio*. CCSL 2: 731 ș. urm.

— *De patientia.* CCSL 1: 297 ș. urm.
— *De praescriptione haereticorum.* CCSL 1: 185 ș. urm.
— *De testimonio animae.* CCSL 1: 173 ș. urm.
— *De virginibus velandis.* CCSL 2: 1207 ș. urm.
Thomas, Ivor. *Selections Illustrating the History of Greek Mathematics*, I: *From Thales to Euclid.* Loeb Classical Library. Londra, 1931.
Thomas din Strassburg. *Commentaria in IV libros Sententiarum.* Veneția, 1564.
Tierney, Brian. „The Prince Is Not Bound by the Laws". *Comparative Studies in Society and History* 5, 1963: 388 ș. urm.
Tocqueville, Alexis de. *L'Ancien Régime et la révolution.* Trad. S. Gilbert. Garden City, N.Y., 1955.
Todd, Robert B. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics.* Leiden, 1976.
— „Monism and Immanence: The Foundation of Stoic Physics". În *The Stoics.* Ed. J.M. Rist, pp. 137–160. Berkeley și Los Angeles, 1978.
Toma d'Aquino. *Opera omnia.* 25 vol. Parma, 1852–1873.
— *Opera omnia* (ed. Vives). 34 vol. Paris, 1872–1880.
— *Opera omnia: Iussu impensaque Leonis XIII, PM edita* (ed. Leonine). 15 vol. Roma, 1882 ș. urm.
— *De ente et essentia.* În *Le „De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin.* Ed. M.D. Roland-Gosselin. Paris, 1948.
— *In libros Aristotelis de anima.* Ed. R.M. Spiazzi. Torino, 1955.
— *In libros Aristotelis de caelo... expositio.* Ed. R.M. Spiazzi, *Opera omnia* (ed. Leonine), vol. 3. Torino, 1952.
— *Quaestiones disputatae.* Ed. R.M. Spiazzi et al. 2 vol. Ed. a 10-a. Roma, 1964–1965.
— *Scriptum super libros Sententiarum.* Ed. P. Mandonnet et al. Paris, 1929–1956.
— *Summa contra Gentiles.* În *Opera omnia* (ed. Leonine), vol. 13.
— *Summa theologiae.* Ed. P. Casamello, *Opera omnia* (ed. Leonine), vol. 4–12.
Toulmin, Stephen. „Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion". *The Philosophical Review* 68, 1959: 1–29, 203–227.
Troeltch, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme.* Tübingen, 1922.
Twersky, Isadore. *Introduction to the Code of Maimonides (Mishne Tora).* Yale Judaica Series, 22. New Haven și Londra, 1980.
Underhill, Evelyn. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness.* Ed. a 12-a. New York, 1955.
Urbach, Ephraim E. *Ḥazal: Pirke 'emunot vedeot* [Înțelepții: doctrine și credințe]. Ierusalim, 1969.
— „Matay paska hanevu'a?" [Cînd a încetat profeția?]. *Tarbiz* 17, 1947: 1–11.
Überweg, Friedrich și Bernhard Geyer. *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* 3: *Die patristische und scholastische Philosophie.* Basel și Stuttgart, 1960.
Vaihinger, Hans. *Die Philosophie des Als Ob.* Ed. a 2-a. Berlin, 1913.
Van der Pot, J.H.J. *Die Periodisierung der Geschiedenis: Ein Overzicht der Theorien.* Haga, 1951.
Vaux, Ronald de. *Ancient Israel.* 2 vol. New York și Toronto, 1965.

Verene, Donald P. *Vico's Science of the Imagination*. Ithaca, N.Y., 1981.
Vico, Giambattista. *Opere*. Ed. F. Nicolini. 8 vol. Bari, 1911–1941.
— *Autobiography*. Trad. Thomas Goddard Bergin și Max Harold Fisch. Londra, 1945.
— *Vico: Selected Readings*. Trad. și ed. Leon Pompa. Cambridge, 1982.
Vignaux, Paul. *Nominalisme au XIV^e siècle*. Montreal și Paris, 1948.
Violet, B. *Die Esraapokalypse*, I: *Die Überlieferung*. Leipzig, 1910. II: *Die kritische Ausgabe*. Leipzig, 1927.
Vives, Ioannes Ludovicus. *De veritate fidei Christianae*. În *Opera omnia*, vol. 8. Valencia, 1790.
Vlastos, Gregory. „On the Pre-History of Diodorus". *American Journal for Philosophy* 67, 1946.
Vogelsang, M. „Rudolfus Glaber, Studien zum Problem der Cluniazensischen Geschichtsschreibung". Disertație. München, 1952. Un rezumat a apărut în *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 67, 1956: 25–38, 277–297.
Volz, P. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*. Tübingen, 1934.
Von den Brincken, Anna-Dorothe. *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*. Düsseldorf, 1957.
Von der Luft, Eric. „Sources of Nietzsche's 'God is Dead!' and Its Meaning for Heidegger". *Journal of the History of Ideas* 45, 1984: 263–276.
Vuillemin, Jules. *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*. Paris, 1960.
Wachtel, Alois. *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*. Bonner historische Forschungen, 17. Bonn, 1960.
Walahfrid Strabo. *Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*. Ed. A. Boretius și K. Krause. MG Capit. 2: 473 ș. urm.
Wallace, William A., O.P. „The Enigma of Domingo de Soto: *Uniformiter Difformis* and Falling Bodies in Late Medieval Physics". *Isis* 59, 1968: 384–401.
— *Galileo and His Sources: The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science*. Princeton, 1984.
— *Galileo's Early Notebooks: The Physical Questions*. Notre Dame, Ind., 1978.
Walther, Manfred. *Metaphysik als Anti-Theologie: Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*. Hamburg, 1971.
Walzer, J. *Galen on Jews and Christians*. Oxford, 1949.
Warnock, G.J. „Concepts and Schematism". *Analysis* 9, 1948–1949: 77–82.
Warrender, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Londra, 1957.
Wartofsky, Marx. „Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology". În *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Ed. M. Grene, pp. 329–353. Garden City, N.Y., 1973.
Waszink, J.H. și P.J. Jansen, ed. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. În *Plato Latinus*, vol. 4. Ed. R. Klibansky. Londra și Leiden, 1962.
Watkins, J.W.N. *Hobbes' System of Ideas*. Londra, 1965.
Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 vol. Tübingen, 1920.

Weigelt, Horst. *Sebastian Franck und die lutherische Reformation.* Gütersloh, 1972.
Weinberg, Julius. *Nicolaus of Autrecourt: A Study in 14th Century Thought.* Princeton, 1948.
Weisheipl, James A. „The Spector of *Motor Coniunctus* in Medieval Physics". În *Studi sul XIV secolo in Memoria di Anneliese Maier.* Ed. Alfonso Maierù și Agostino Paravicini Bagliani, pp. 81–104. Roma, 1981.
Wellek, René și Austin Warren. *Theory of Literature*, New York, 1956.
Werner, Karl. *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher.* Viena, 1879.
— *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* Viena, 1887.
Werner, Martin. *Die Entstehung des christlichen Dogmas.* Ed. a 2-a. Berna și Tübingen, 1953.
Wernham, A.G. *Spinoza: The Political Works.* Oxford, 1958.
Westfall, Richard S. *Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the 17th Century.* Londra, 1971.
— *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge, 1980.
Westman, Robert. „The Astronomer's Role in the Sixteenth Century: A Preliminary Study". *History of Science* 40, 1980: 105–147.
— „The Copernicans and the Churches". În *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science.* Ed. D.C. Lindberg și Ronald L. Numbers, pp. 76–113. Berkeley și Los Angeles, 1986.
Weyl, Hermann. *Philosophy of Mathematics and Natural Science.* New York, 1963.
Whewell, William. *On the Philosophy of Discovery.* Ed. a 3-a. Londra, 1860.
White, Lynn, jr. *Medieval Technology and Social Change.* Oxford, 1962.
Wieder, N. „The Law Interpreter of the Sect of the Dead Sea Scrolls — the Second Moses". *Journal of Jewish Studies* 4, 1953: 158 ș. urm.
Wieland, Wolfgang. *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaften und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles.* Göttingen, 1962.
Wilks, Michael J. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages.* Cambridge, 1964.
Wilson, Curtis. *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics.* Madison, Wis., 1960.
Wilson. M. Dauler. *Descartes.* Londra, 1978.
Wirszubski, Ch. *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate.* Cambridge, 1968.
Witelo. *Liber de inteligentiis.* În *Witelo: Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts.* Ed. C. Baeumker. BGPhM. Münster, 1908.
Wolff, Christian. *Deutsche Metaphysik.* Ed. a 5-a. Halle, 1751.
Wolff, Michael. *Fallgesetz und Massbegriff: Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponos.* Berlin, 1971.
— *Geschichte der Impetustheorie: Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik.* Frankfurt/Main, 1978.

Wolfson, Harry A. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arab Philosophy*. Cambridge, Mass., 1929.

— „Infinite and Privative Judgements in Aristotle, Averroës, and Kant". *Philosophy and Phaenomenological Research* 7, 1947: 173–187.

— *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism and Christianity*. 2 vol. Cambridge, Mass., 1947.

— *The Philosophy of Spinoza*. 2 vol. 1934; republ. Cambridge, Mass., 1958.

— „The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler". *The Dumbarton Oaks Papers* 1961: 67–93.

Wolters, H., S.J. „Geschichtliche Bildung im Rahmen der Artes Liberales". În *Artes liberales: Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters*. Ed. J. Koch. Leiden și Köln, 1959.

Woolcombe, K.J. „Biblical Origins and Patristic Developments of Typology". În *Essays on Typology*, pp. 39–75. Londra, 1957.

Woolhouse, R.S. *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*. New York, 1971.

Wölflin, Heinrich. *Renaissance und Barock*. Ed. a 7-a. Basel și Stuttgart, 1968.

Yadin, Yigael. „The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews". În *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, Scripta Hierosolymitana 4. Ed. C. Rabin și Y. Yadin, pp. 36–55. Ierusalim, 1958.

Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen*. 6 vol. Ed. a 4-a. 1909; republ. Darmstadt, 1963.

Zeuthen, Hieronymus G. „Die geometrische Konstruktion als Existenzbeweis". *Mathematische Annalen* 47, 1896: 222–228.

Zimmermann, Harald. *Ecclesia als Objekt der Historiographie*. SB der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 235/4. Viena, 1960.

Zohar, Tikkune hazohar. Ed. Reuben Margaliot. 4 vol. Ierusalim, 1940–1953.

Zwingli, Ulrich. *Sämtliche Werke*. Ed. E. Egli și G. Finsler. 13 vol. Leipzig și Berlin, 1905 ș. urm.

Index*

A

a priori analitic și sintetic, *vezi* Kant
Abaelard, Petrus: exegeză, IV.n.44; *processus religionis*, IV.n.73
Abarbanel, Yitschak, 203, IV.n.195; despre regalitate, III.n.50 (periodizare)
Abelson, J., II.n.67
Abraham bar Hiyya, IV.n.195
Abraham ibn Ezra: exegeză, 190; influență asupra lui Spinoza, 191; acomodare minimală, 189–191
accelerație: teoria *impetus*-ului, 136; Newton, 66; Oresme, 140, III.n.137
acomodare, principiul (*adequatio*), 16
— Abraham ibn Ezra, 189–191; și antropomorfism în Biblie, 188; și „viclenia" lui Dumnezeu și a rațiunii, 290; autori creștini despre, 192–195; de la principiul juridic la principiul exegetic, 187–189; Galilei, 190, IV.n.47; „ereziile sunt necesare", 220–221; în filozofia greacă, 207–209; Oresme, 190, IV.nn.39, 46; Tertulian, 38–39; Toma, IV.n.39
— și istorie, 187; și Părinții Bisericii, 208–210; Irineu de Lyon, 200, 208–209, IV.nn.169–173; John Spencer, 203; a monoteismului, 199–200; a mîntuirii, 208–209; teologie politică, 210–212; Tertulian, 208–211, IV.nn.175–179; Vico, 185, 204, IV.n.14
— și „temeiurile poruncilor": Maimonide, 195–199; Sa'adia, 195–196; sabeenii, 197–199
— a sacrificiilor: la creștini, 193–195; la evrei, 192–193, 197–199 (Maimonide)
— „Scriptura vorbește limba oamenilor": tradiție iudaică, 187–189; interpretări maximale și minimale, 189–191 (Abraham ibn Ezra)
— principiul secularizat: Spinoza, 191–192
— *Vezi și* exegeză; providență divină; istorie
acțiune la distanță, 44–45, II.n.95 (Ockham)
acțiune minimă, principiul, 31
Adam, ca prefigurare a lui Cristos, 42
'adam kadmon, *vezi* corpul lui Dumnezeu
Adams, Marilyn M., III.nn.63, 68
Adams, Robert M., III.nn.33, 183
adevăr/uri etern/e (necesar/e), 109–110. *Vezi și* Descartes; putere divină
Aegidus Colonna, 20
Aiton, E.J., II.n.150, V.n.89
Akiba, rabinul, 113; exegeză, 188, IV.n.40
Alanus ab Insulis, II.n.77 („cartea naturii"), IV.nn.73, 121, 150
alegorie (alegorizare), *vezi* exegeză
Alexander din Hales, II.n.93 (analogie), II.n.96 (prezența lui Dumnezeu); *potentia absoluta* și *ordinata*, 116, III.n.43
Alfunsi, Petrus: acomodare, 195, IV.nn.78, 101
Altmann, Alexander, IV.n.13
Amalric din Bena, 40, 42–43 (panteism)
Ambrozie de Milano, 216–217; „păcatul originar întîmplător", 183; Moise ca istoric, IV.n.20; periodizare, 212–213, IV.n.200
anacronism, 185–186, IV.n.28
analicitate, 145, III.n.159 (Quine)
analogie: și echivocitate, 43 (Boethius); a ființei, *vezi* Toma d'Aquino; a naturii, *vezi* Newton

* V. notele I.nn.1–32 la pp. 23–26, II.nn.1–256 la pp. 80–108, III.nn.1–198 la pp. 157–181, IV.nn.1–282 la pp. 228–256, V.nn.1–148 la pp. 290–303, VI.nn.1–21 la pp. 316–317 (*n.ed.*).

Anastos, Milton V., IV.n.53
Anaxagora, II.n.36
Anderson, Carol Susan, III.n.35
Andresen, Carl, III.n.28
anihilare, principiul, II.n.103; și rațiune ipotetică, 139; Descartes, 146–147, III.n.168; Hobbes, 283, V.n.123. *Vezi și* Ockham
Anscombe, G.E.M., III.nn.57, 84, 151
Anselm de Canterbury: putere divină, 114–115, III.n.39; demonstrație ontologică, 28, II.n.10, 144, III.n.155
Anselm de Havelberg: acomodare, 194, 200, IV.nn.69, 100 (și istorie), IV.n.179 (inovație), 214, IV.nn.204–206 (tipologie)
ante legem, sub lege, sub gratia, vezi periodizare, cele trei perioade
antropomorfism, 39 (Xenofan, stoicii, epicureii); în Biblie, 188; *vezi și* corpul lui Dumnezeu
Apostle, Hippocrates G., III.nn.110, 111
Ardens, Radulfus, IV.n.198 (*medium aevum*)
Arendt, Hannah, IV.n.156, V.n.27 (cunoaștere constructivă)
„argument fizico-teologic", 197, IV.n.88 (Kant și Maimonide)
argument ontologic: 29 (neglijat în Evul Mediu); Anselm de Canterbury, 144, III.n.155; Scotus, 28–29; univocitate, 28–30
Arhimede, 17, 142 (rațiune ipotetică); și *metabasis*, 267, V.nn.54, 55
Aristarh din Samothrace: ignorarea anacronismelor, 186
Aristotel, 19, 39, 53, I.n.18, III.n.119 (sclavie), 138, 201, IV.n.118 (echitate), 271, 278, 308, 315; contra pluralității lumilor, 121–122; și atomismul, I.n.20; mecanică cerească, 274; „definiție", 34–35; forță, 131; eterogenitate, 34–35, 46; influență asupra scolasticii, 37; obiecte matematice, 265, V.n.36; limbajul matematicii, 266–267; fizică, 30, 55; propoziție științifică, 35, II.n.38; teleologie, 36; univocitate, 34–35
— rațiune ipotetică: și argumente datorate incomensurabilității, 130–135; deduce spațiul newtonian, 134–135; distinge incomensurabilul de incomparabil, 266; mișcare în vid, 131–133; mișcarea proiectilelor, 133–134; corpuri fără greutate, 132–133
— logică: necesitatea contingentelor trecute, 114, III.n.37
— *metabasis*, 13, 34–35, II.n.37; și matematică, 265–267; proporționalitate neprohibită, 266
— mișcare, 17–18, II.n.235; forțată, 130–133; greutate și levitație, 133; în vid, 130–133; naturală, 130–133; a proiectilelor, 133–135
— necesitate: distincție între ~ absolută și ~ relativă, 124–125, 134, II.n.47
Arnauld, Antoine, III.n.99; dispută cu Malebranche, 64, II.n.24
Arnobius, II.n.59 (și antropomorfismul creștin)
Arnold, Gottfried: contraistorie, 218–220
'Ashari'a: voluntarism, 115
Astruc, Jean, 14
ateism în sec. al XVII-lea, IV.n.1
atomism (atomiști), 18, 32–33 (matematizare), 35 (cauze eficiente), 130–131 (condiția de vid în mișcare); și idealul construirii, 280–282; Gassendi, 281–282; Hobbes, 280–282; cauze mecanice, 274–275
— cauzalitate ultimă, 36–38 (eliminată)
atribute divine, *vezi* corpul lui Dumnezeu; cunoaștere divină; putere divină; providență divină
atribute negative, *vezi* Maimonide
Auerbach, Erich, IV.nn.38, 151
Augustin de Hippona, 12, 44, I.n.6 (analogie), 113 (monoteism), 217, III.n.31, IV.nn.74, 98 (două cetăți); acomodare și teologie politică, 210–212; apocaliptică, 211; biserică și monarhie, 210–211, IV.n.187; contraistorie, 219; *DcD*, 210–212; cunoaștere divină și cunoaștere umană, 259–260, V.n.13; *libido dominandi*, 211, IV.n.186; sacrificii acomodate, 193–194, IV.nn.64, 66
Augustinus, călugăr irlandez (?): *De mirabilibus sacrae scriptura*, 114, III.n.35
Aureoli, Petrus, 47 (atribute divine), III.n.241 (*esse apparens*), III.n.66 (individuație); posibilitate și lumi posibile, 153, III.n.97
autoreferință, paradoxul, 22
Avempace: mișcare în vid, 136, III.n.123

averoism, 40 (și euharistie), 261 (*unitas intellectus*)
Averroes (Ibn Rushd), III.n.128 (mișcare naturală), 261; mișcare în vid, 136–137, III.nn.121, 124
Avicenna (Ibn Sīnā), 136 (mișcare în vid)

B

Bacon, Francis, I.n.14 (teologie), II.n.136 (despre Telesio), IV.nn.150, 198 (periodizare); cunoaștere-în-act, 261–263, V.n.25
Bacon, Roger, V.n.79 (mașinărie)
Baer, Yitshak F., IV.n.185
Baeumler, Alfred, IV.n.279
Bailey, Cyrill, V.n.108
Bannach, D., III.nn.49, 52, 79
Bayle, Pierre, II.n.190 (disputa Arnauld–Malebranche), III.n.2 (Grigore din Rimini)
Becker, Oscar, II.n.28, V.nn.30, 35
Beeckman, Isaac, III.n.139 (cădere liberă)
Bellarmino, Roberto, 53, II.n.143 (teoria copernicană), 190 (acomodare)
Bendini, Silvio A., III.n.47
Benedetti, Giovanni, 141–142
Bengsch, A., IV.nn.170, 171
Benin, Stephen D., IV.n.61
Bennett, Jonathan, I.n.29, VI.n.6
Benoit, A., IV.n.170
Ben-Sasson, H.H.: *preparatio legis*, 200, IV.n.109
Bentley, Jerry H., IV.n.37
Benz, Ernst, IV.n.202
Benzen, Aage, IV.n.140
Berger, Peter, IV.n.237
Berges, Wilhelm, IV.nn.110, 206
Bergson, Henri, II.n.214
Berkeley, George, 67; cunoaștere umană și cunoaștere divină, 258, V.n.3
Berkoff, Hans, IV.n.183
Beumer, J., S.J., IV.n.75
Biale, David, IV.n.229 („contraistorie")
Biel, Gabriel, III.n.52
Billerbeck, P., IV.n.150
Bizer, Ernst, II.nn.144–146
Blanchet, Louis, III.n.163
Blumenberg, Hans, 142, I.n.19, III.nn.55, 70, 147 (Galilei)
Boas, G., IV.nn.157, 159
Bock, Gisella, V.n.145
Bodin, Jean, IV.n.150 (*vaticinium Eliae*)
Boehner, Philotheus, O.F.M., III.nn.55, 76
Boethius: și analogia, 43
Bohr, Niels, I.n.28, IV.n.87 (nedeterminare)
Boler, John F., III.n.64
Boll, Franz, IV.n.191
Bonansea, B.M., O.F.M., II.n.14
Bonaventura, IV.n.64; *potentia absoluta et ordinata*, 118, III.n.53; cele trei perioade, 183, IV.n.12
Borkenau, Franz, V.n.115
Bossuet, Jacques-Bénigne, contraistorie și providență divină, 221, IV.nn.249–250 (pedagogie divină)
Bousset, Wilhelm, IV.nn.139–140, 150
Boyer, Carl B., III.n.146, V.n.74
Boyle, Robert, V.n.123; legile naturii, 151; lumi posibile, 151–153, III.n.177
Böhme, Jakob: panteism, 54, II.n.147
Bradwardine, Thomas: omniprezență divină și spațiu imaginar, 49; matematică aplicată „realității", 270–271, V.n.66
Brandt, Frithiof, V.nn.114, 119–120
Bréhier, Émile, III.n.152
Brezzi, Paulo, IV.n.210
Brown, Peter, IV.n.189
Brown, Stuart M., V.n.118
Bruno, Giordano, 50, 54, II.n.174 (teoria „celor două substanțe")
Buchdahl, Gerd, II.n.243, III.n.171
Budde, Franz, IV.n.28
Burckhardt, Jacob, 217, 288, IV.n.228
Buridan, Ioannes, 12 (*disputandi more, non asserendi*); teoria *impetus*-ului, 137–138, III.n.127; incomensurabilitate, 138–139; cosmologie „mecanicistă", 275; mișcare, 138–139, III.n.132
Burthogge, Richard, II.n.5 (corpul lui Dumnezeu), V.n.3 (cunoaștere umană și cunoaștere divină)
Burtt, Edwin A., III.n.177

C

Cabala, 41–42 (omniprezență divină), II.n.124 (lumină), 59 (infinitate); corpul lui Dumnezeu, 41, 59; influență asupra lui Henry More, 58–59
Cajetan, Thoms: perseitate, II.n.215
Cajori, Florian, II.n.197
calculatores, 17; și raționune ipotetică, 140
calvinism, 57 (omniprezența lui Cristos)

Campanella, Tommaso, 50, 53, IV.n.14 (scrierea istoriei); teorie socială și filozofie mecanicistă, 228–289, V.n.143–145
cantitate de mișcare (*m·v*), *vezi* mișcare
Capréolus, Jean, III.n.97 (lumi posibile)
Cardano, Girolamo, 50, 53
Carpus, V.n.33
„cartea naturii", I.n.19 (Galilei), II.n.77 (Alanus ab Insulis)
Cassirer, Ernst, 21, 129, II.nn.129, 136, 159, 161, 190, 236, III.n.100 (rațiune ipotetică), 151, III.nn.145, 176, V.nn.9, 25, 126
cauză/cauze (cauzalitate): eficientă/eficiente, în sec. al XIV-lea, 124; ultimă/ultime, eliminată/eliminate de atomiști, 35–38; teleologie, 36–37
cazuri-limită, *vezi* rațiune ipotetică
cădere liberă, legea, 17, 140–141
Celsus: polemică antiiudaică și anticreștină, 113–114, 194, IV.n.182
Censorinus: „trei vîrste", IV.n.11
Chartres, Școala de la, 34 (platonism)
Chenu, M-D., II.n.77, IV.nn.110, 123, 202
Chladenius, Johann Martin: scrierea istoriei, 185
Cicero, II.nn.25, 39, III.n.30 (omnipotență divină), IV.n.165 (metaforă organologică), 211, IV.n.190 (*respublica*); contraistorie, 219
Clagett, Marshall, III.nn.127, 137–139, V.nn.56, 66
Clarendon, Edward, conte de, 281, V.n.112
Clarke, Samuel, *vezi* controversa Leibniz–Clarke
Clauberg, Johann, 129, III.n.107 (rațiune ipotetică), 135
Clavelin, Maurice, III.n.140
Cochrane, Ch. N., IV.nn.16, 36, 156, 162
Cohen, Hermann, II.n.240, III.n.176
Cohen, I.B., II.nn.151, 195, 197
Cohen, Jeremy, IV.n.72
Combes, A și F. Ruello, II.n.109 (condamnarea din 1277)
complexe significabile, III.n.95
condamnarea din 1277: și individuația, 120; și vidul, 48, 49–50, II.nn.102, 122
Condillac, Étienne Bonnot de, I.n.9 („sistem")
Connell, Desmond, II.n.186, V.n.14
construcție: și mișcare în Grecia Antică, 263–265; a lumii și Geneza, 278, V.n.98; a lumii la Platon, 277; ideal în sec. al XVII-lea, 142. *Vezi și* cunoaștere-în-act
contingență: și putere divină, 125; Maimonide, 115; singularitate, 116–124 (scolastică). *Vezi și* necesitate; posibilitate
contradicție, principiul (PC): Descartes, 143–145. *Vezi și* Leibniz
contraidentitate: și contraistorii, 219, IV.n.237
contraistorie, *vezi* istorie
Conway, Anne, II.n.164 (omniprezență divină)
Conzelmann, H., IV.n.148
Copenhauer, Brian P., II.nn.164–165
Copernic, 19, 32 („circularitate"), 190; omogenitate și infinitate, 52–53
Cornford, Francis M., II.nn.26, 28–30 („număr" și demiurg platonic), II.nn.54, 55, 58, V.n.80
corpul lui Dumnezeu, 15, 36–37 (atomism), 38–39 (Tertulian); și idealurile științei, 30; și spațiul, 41; și Spinoza, 60; forma sau *materia mundi*, 40; în sec. al XVII-lea, 27–28; în Cabală, 41–49, 59, II.n.164 (contractare); în Reformă, 53–55; respins în Evul Mediu, 38–41
corpuri regulate: 32 (Platon), 34 (Platon și Kepler)
Corpus iuris civilis, 186
cosmologie: și mecanizare, 278–279; la Descartes, 276–277; în Grecia Antică, 277; în Evul Mediu, 276–277
Courtenay, William J., III.nn.36, 39, 41, 94
Couturat, Louis, 154, III.n.186 (PC și PRS)
Cranz, F. Edward, IV.nn.180–182, 190
Crescas, Hisdai, III.n.125 (mișcare în vid)
Cristos: 57 (calvinism); al doilea Adam, 42; omniprezență, 54, II.n.145; *recapitulatio*, 209, IV.n.174 (Luther)
critică biblică, *vezi* exegeză
Crombie, A.C., III.nn.79, 106
Crosby, H. Lamar, V.n.66
cuantificarea calităților (*latitudo formarum*), *vezi* formă/forme
Cudworth, Ralph, II.n.160 (contra „mecaniciștilor")
cunoaștere: deschisă vs. închisă, 312–313, VI.n.11. *Vezi și* construcție

— contemplativă (divină) vs. ergetică (umană): Glanvill, 262, V.n.26; Guelincx, 259, 263, V.n.9; sursele lui Malebranche, 259–261; Spinoza, 259
— instrumente, 142–143; 273–274
— cunoaștere-în-act: și ideal mecanic, 261, 263; și mecanizare, 275–278; și succesul mecanicii, 262; ca „nouă metodă", 261–263; Descartes, 150, 259, 261, V.n.22; Francis Bacon, 262; Vico și istoria ca reconstituire, 224–226, 262 (principiul *verum–factum*); construcția mecanică a universului, 275–276. *Vezi și* cunoaștere contemplativă vs. cunoaștere ergetică
— *verum et factum convertuntur*, 16, 143, 262
cunoaștere imediată, 46–47
cunoaștere intuitivă: Descartes, 140, 146–147, 260, III.n.170; tradiție franciscană, III.n.64; Hobbes, 147, III.n.168; Ockham, 112, 124, 139, 147, 260, III.n.78; Scotus, 120, 147, 260, III.nn.64, 170.
Curley, E.M., II.nn.6, 168; III.nn.150, 191
Curtius, Ernst Robert, VI.n.16
Cusanus Nicolaus, 54; acomodare și individ, 218, IV.n.233; omogenitate, 50–52; infinitate, 51, II.n.134; limbajul matematicii, 271, V.n.67; teologie negativă, 51; fizica lui, 51
cvadratică, *vezi quadratrix*

D

Damiani, Petrus: și puterea divină, 114, 126–127, III.nn.32, 36, 94 (reversibilitatea timpului)
Dante Alighieri, 227; și teologia laică, 217; metafore corporative pentru istorie, 216–217
David din Dinant: panteism, 40
Davidson, Herbert, IV.n.84
Day, Sebastian, III.n.68
definiție: 34–35 (aristotelică)
deism, 14 (teologie naturală)
Deku, H., III.n.90
Democrit, 37 (zei corporali), 133–134, IV.n.161 (*aurea aetas*)
Dempf, Alois, IV.n.202 („simbolismul sec. al XII-lea"), IV.n.219
Derrida, Jacques, I.n.19
Descartes, René, 11 (teologie laică), 17, 28 (argument ontologic), 29 (univocitate), 37 (și Henry More), 55-56, II.n.149 (individuație), 61, 64 (infinitatea lui Dumnezeu), 65, 112, 142, III.nn.1–2, 99, 107 (rațiune ipotetică), 145 (*spiritus malignus*), IV.n.56; și idealul cunoașterii-în-act, 150, 261–262, 276–279 (construcție); și nominalism, 146–147, III.n.170; și principiul anihilării, 146–147, III.n.168; și PC, 150; și PRS, 148–150; metafora ceasului, 277; forțe, 56–57; omniprezență divină, 55–69; cunoaștere umană și cunoaștere divină, 258–259; inerție, 19–20, 281, II.n.151; cunoaștere intuitivă, 139–140, 146–147, 260; matematică, 150, 272–273, V.n.71; teleologie și mecanicism, 289–290; vîrtejuri, 150
— adevăruri eterne, 109, III.n.2; caracterizate de Hegel, 145, III.n.162; creație și valabilitate, 145–146
— întindere, 27, II.n.2 (corpul lui Dumnezeu), 76, 150; și existență, 146–148; „materia este întindere", 147
— putere divină: și PC, 143–144; voluntarism, 57
— mișcare, 55–57, II.n.151 ($m \cdot v$), 148, III.n.171
determinism, *vezi* Kant, Spinoza
Dick, Steven J., III.n.177
Dick, W., VI.n.16
Diestel, Ludwig, IV.n.28
diferență specifică: definiție, 34
Dijksterhuis, E.J., III.n.127, V.n.114
Dilthey, Wilhelm, 36, II.n.45, IV.nn.34, 229
Diodor din Sicilia, IV.n.161 (*aurea aetas*)
Diogene Laerțiu, II.n.43 (vid); influența lui Hobbes și Gassendi, 280–281, V.n.111
Dixon, R.B., IV.n.156
Dominicus de Soto, 140 (cădere liberă)
donatism, 211, IV.n.189 (Augustin)
Doren, A., V.n.145
Douglas, Mary, IV.n.98
Drake, Stillman, III.n.140
Dreiling, P.R., O.F.M., III.n.66
drept roman: și *mos docendi Gallicus*, 186, 203
Dronke, Peter, II.n.77
Ducasse, Curt J., III.n.104
Duhem, P., 314, III.n.127, V.n.61

durchgängige Bestimmung, *vezi* Kant
Dumnezeu: *ens necessarium*, 144, III.n.155 (Descartes); *ens perfectissimum*, 144, III.n.156 (Anselm de Canterbury)
Durkheim, Émile, 42
Dühring, Ingemar, III.nn.84, 111

E

echivocitate: și analogie, 43–44
Eckhart, Meister, 44
economie, principiul, 21, I.n.28 (Kant), 30 (Newton), 34–35, II.n.36 (Aristotel), 77 (Leibniz), 122 (Ockham)
educație: și Iluminism, 311–313
Eibl, Hans, IV.n.175, V.n.109
Einstein, Albert, 20 (și principiul incertitudinii), 129, III.nn.98, 100 (rațiune ipotetică), 140–141, 314
Eissfeldt, Otto, IV.nn.135, 138
elasticitate, 76–77, II.n.245
El'azar ben Azaeria, rabinul, 188 (acomodare)
Elders, L., III.n.71
Eliade, Mircea, 208, IV.nn.147, 156
Elkana, Yehuda, I.n.32 („imagini")
Elliger, Kurt, IV.n.145
Empedocle, 51 (forțe)
Enders, A., III.n.36
Ennumma Elish, mitul lui, 204
ens necessarium, *vezi* Dumnezeu
ens realissimum, *vezi* Kant
Entzauberung der Welt, 315
Epicur, 37, 39 (antropomorfism); influență asupra lui Hobbes și Gassendi, 280–281
epicureu/epicurei, 36, 39, II.n.45 (antropomorfism), acomodare și istorie, 208
Eriugena, Ioannes Scotus, 40 (panteism)
eroare de categorie: și negație, 308. *Vezi și metabasis*
Ettinger, Shmuel, IV.n.128
euharistie, doctrina (transsubstanțiere), 53–55 (și Reformă), 75–76 (Leibniz), 137 (și teoria *impetus*-ului); prezență reală, 40, 45, 47–48 (Scotus)
Euchner, Walter, IV.n.1
Euclid, 264 (construcție în geometrie), V.nn.34–35; liniile reprezintă numere, 266 (iterație)
Eusebiu de Cezareea, IV.n.208; acomodare și teologie politică, 210; istorie și monoteism, 199
exegeză: alegorizare, 191; și istorie, 184; iudaică, 187–191; profetică, 42; protestantă, 54–55; *sensus historicus*, 42, 184; *spiritualis intelligentsia*, 42, 184; teoria lui Toma, 45–46; *veritas hebraica*, 191. *Vezi și* acomodare; istorie
— critică biblică, 14; Spinoza, 191
experimente ideale (deși experimente), *vezi* rațiune ipotetică
Ezdra, 192

F

facies totius universi, 28, II.n.7. *Vezi și* Spinoza
Faj, Attila, IV.n.271
fantasme, 283
Farrington, B., 315, IV.n.161, V.n.80
Faur, José, IV.n.81
Favaro, Antonio, I.n.19
Feuerbach, Ludwig, 80
Feyerabend, Paul, 19, 21, I.n.25
Ficino, Marsilio F., 54
Filon din Alexandria, IV.n.185 (*uti* și *frui*), IV.n.200 (*quaternitas*), V.n.98; *logos*, 39, 41
Fisher, N.W., III.n.149
Fitzgerald, contracția, II.n.120
Fletcher, Angus, IV.n.152
Fleury, abatele: ignorarea anacronismelor, 186, IV.n.29
Flusser, David, IV.n.188
formă/forme, 35 (Aristotel), 51 (Telesio); și individuație, 119; Scotus, 268–269; Toma, 43, 118–119. *Vezi și* substanță/substanțe
— *latitudo formarum*, 58, III.n.139; și Kant, 270, 308–309, VI.n.6; și *metabasis*, 267–269; reprezentînd accelerația, 269
forță/forțe, 37, 51, II.n.124 (Telesio), 54–55, 272 (Kepler), 279; în fizica stoicilor, 35–36; Leibniz, 75–77; Newton, 66, 151–152; societatea ca echilibru de, 223 (Spinoza); reală/reale, 50, 57, II.n.123 (Descartes)
Foucault, Michel, I.n.32 („epistem"), 30, 34
Fölsing, Albrecht, II.n.143
Franciscus de Marchia, 134 (mișcarea proiectilelor); *impetus*, 137, III.n.126
Franciscus de Mayronis: *potentia absoluta et ordinata*, 118, III.n.53

Franciscus de Silvestris: perseitate, II.nn.215, 217
Franck, Sebastian: contraistorie, 218
Frank, Manfred, I.n.32
Frankfurt, Harry G., III.n.163
Franklin, Julian H., IV.n.34
Frechulf din Lisieux, IV.nn.20, 208 (*aurea aetas*)
Freudenthal, Gideon, II.nn.197, 200, 203, 245
Friedrich, Hugo, I.n.10
Fritz, Kurt von, IV.n.36, V.n.32
Fromm, K., IV.n.164
Frutolf din Michelsberg, IV.nn.20, 208 (*aurea aetas*)
Fuchs, Harald, IV.n.239
Funkenstein, Amos, III.nn.39, 150, 176, IV.nn.6, 13, 19, 26, 41, 60, 62, 66, 71–72, 77, 110, 117, 121, 123, 125, 165, 175, 181, 186, 190, 199, 203–204, 209, 274, V.n.88, VI.nn.11, 15

G

Gabbey, Alan, II.n.152
Galenus, V.n.58; polemică antiiudaică și anticreștină, III.n.30
Galilei, Galileo, 57, 80, 139, 262, 285, V.n.113 (mecanică); „cartea naturii", I.n.19; forțe, 141, III.n.140; rațiune ipotetică, 140–143; legea căderii libere, 17, 140–142; teologie laică, 11–12
Garnerius din Rochefort, II.n.62 (*Contra Amaurianos*)
Gassendi, Pierre, I.n.18; atomism, 281–282; *potentia absoluta et ordinata*, III.n.2
Gatterer, Johann Christoph: scrierea istoriei, 185, IV.n.22
Gay, Peter, 312, VI.n.8
Geach, P.T., III.n.150
Gelber, Hester, III.n.96
Gelber-Talmon, Yonina, IV.n.156
geometrie: și construcție, 263–265 (Grecia Antică)
Geroh din Reichersberg: istorie tipologică, 213
Gesta Romanorum, VI.n.16
Geyer, B., II.nn.63, 80, III.n.64
Ghellinck, J. de, I.n.3, IV.n.204
Gierke, Otto von, I.n.27, IV.n.217
Gilson, Étienne, II.nn.14, 17
Ginzburg, Carlo, II.n.65
Giraldus Cambrensis, IV.n.126 (acomodare)
Glaber, Raoul: istorie tipologică, 212–213, IV.nn.199–200
Glanvill, Joseph: cunoaștere ergetică divină, 262, V.n.26
Glossa ordinaria, 43, 194, II.n.78, IV.n.67 (accomodare)
Goddu, André, III.n.73
Godinus, predicator amalrican, 40
Goez, Werner, IV.n.207
Goldmann, Lucien, II.n.148, V.n.78
Goldsmith, M.M., V.n.123
Goodman, Nelson, 110, III.nn.12–13 (inducție), 129, III.n.100 (rațiune ipotetică)
Goretti, Maria, IV.n.1
Gossman, Lionel, IV.n.23
Gottlieb, Abraham, IV.n.115
Gödel, Kurt: numere gödeliene, VI.n.6; teoria de incompletitudine, 150, 307
Gössman, Elizabeth, IV.n.70
Grabmann, Martin, IV.n.75
Graetz, Heinrich Z., 198, IV.n.98 (Maimonide)
Grant, Edward, II.nn.43, 97, 136, 157, 205, 208, III.nn.110, 124, 149; spațiu imaginar, 49, II.nn.115, 117–118, 121; condamnarea din 1277, II.nn.109, 122
Grant, R.M., III.n.33
Gregori, Tullio, V.n.116
greutate/gravitație (și legea), 20, II.n.200, 123 (Ockham), 141, III.n.140
Griewank, R., I.n.17
Grigore VII, 114, 215, IV.n.179
Grigore din Nazianz, 214, IV.n.204 (și Anselm de Havelberg)
Grigore din Rimini, I.n.6; infinit real, II.n.116; *complexe significabile*, III.n.95; *latitudo formarum*, V.nn.59, 61; *potentia absoluta* și *ordinata*, 114, 126, III.nn.34, 92, 94 (reversibilitatea timpului); în sec. al XVII-lea, III.n.2
Grondziel, Heinrich, III.n.34
Grosseteste, Robert: lumină, II.n.124
Grotius, Hugo, V.n.105
Gruenwald, Ithamar, IV.n.146
Grundmann, Herbert, IV.nn.71, 75, 202, 243

Guelincx, Arnold: metafora ceasului, 277–278, V.n.94; cunoaștere-în-act, 259, V.n.10
Guerlac, H., II.n.142
Guéroult, Martial, V.n.129
Guilelmus din Tyr, IV.n.15 (scrierea istoriei)
Guillaume d'Auvergne, III.n.60; acomodare, 202, IV.nn.122, 125
Gurewitsch, Aaron J., IV.n.13
Gusdorf, G., I.n.7
Guthrie, W.K.C., IV.n.158, V.n.106
Guttmann, Jakob, IV.n.122
Guttmann, Julius, IV.nn.83, 128

H

Haber, Frank C., IV.n.254
Hahn, D.E., II.n.41
Hahn, T., IV.nn.189, 197
Hallet, H.F., II.n.179
Harnack, Adolf von, III.n.29, IV.n.168
Harries, K., II.n.130
Hartke, Werner, IV.n.165
Hassinger, Erich, IV.n.55
Hazard, Paul, I.n.16, IV.n.250
Hägglund, B., III.n.51
Häussler, A., IV.n.165
Heath, Thomas L., V.nn.31, 48, 50
Heberman, S., IV.n.146
Hegel, G.W.F., 129, III.n.100 (rațiune ipotetică), 145, III.n.162 (adevăruri eterne la Descartes), 309; „viclenia rațiunii", 183, IV.n.8; istorie, 184, IV.n.21; *obiektiver Geist*, 198
Hegler, Alfred, IV.n.229
Heidegger, Martin: despre istorie, IV.n.21
Heine, Heinrich, II.n.147 (Jakob Böhme)
Heinemann, Isaak, IV.n.80, 153, 235
Heller-Willensky, Sara, IV.n.195
Henric din Gent: și individuația, 120, III.n.62
Henrich, Dieter, II.n.10, III.nn.155–156, V.n.8
Herodot, IV.n.16
Heron, V.n.34
Herrera, Abraham Cohen: sursă pentru Spinoza, II.n.179
Hervaeus Natalis, III.n.72
Heyd, M., II.n.156
Hildebertus Cenomanensis, IV.n.59 (*qualitas temporum*)
Hillel, rabinul, IV.n.40
Hintikka, Jaakko, II.nn.216, 240 (intuiții și singulare la Kant), III.nn.84–85
Hiparh: cădere liberă, 136, 141, III.n.140
Hipler, Franz, IV.n.150
Hippias din Ellis, 264 (construcție și mișcare)
Hobbes, Thomas, 11 (teologie laică), 20, 76 (elasticitate), III.n.99 (inerție), 139; și Leibniz, 282–283; și Vico, 223, 279–280; corpul lui Dumnezeu, 27, II.n.1; autonomie umană, 227–228; matematică, 273; materie-în-mișcare, 283; mediind între convenție și natură, 282–283; fantasme, 283; utopism, 289; principiul *verum–factum*, 223
— societate (și construcția): un artefact omenesc, 223; obligații absolute către, 284–285; *conatus*, 282–284, V.nn.119–120 influența atomismului, 280–281; idealul construcției, 279–280; idealul reconstrucției, 283, V.n.123 „materie" și „forță" în, 284; legile mișcării și societății, 285; reacții față de, 279–282; interesul personal și „binele obștesc", 182–183, IV.n.5
— teoria limbajului: și teoria supoziției, 283; semne convenționale, 283; limbajul științei, 59–60; semne naturale, 284
Hochstetter, Erich, III.nn.55, 68, 77
Holcot, Robert: nevoia de logică divină, 127, III.n.96; lumi posibile, III.n.46
Holton, Gerald, I.n.32 („teme")
Horning, G., IV.n.58
Hotman, François: *mos docendi Gallicus*, 186, VI.n.34
Hoyle, Fred, III.n.155
Höffding, Harald, II.n.137
Hönigswald, Richard, V.n.119
Hugo de St. Victor, IV.n.14 (scrierea istoriei), V.n.97; acomodare, 195, IV.nn.70, 75
Huizinga, Johan, IV.n.198
Hume, David, 13, 156 (deteologizare)
Husserl, Edmund, III.n.170
Huygens, Christian, 67, II.nn.150, 199, 203 (mișcare absolută), 142, 151, II.n. 245 (legile naturii)
Hysechius, IV.n.67

I

Iamblichos, V.n.33
Ibn Khaldūn, IV.nn.26, 276

idealurile științei: și ideile științei, 20–22; și Kant, 311: complementare, dar separate, 31–32; principii regulatoare la Kant, 20–21; relativizate, 21–22. *Vezi și* construcție; omogenitate; matematizare; mecanizare; univocitate
identitatea indiscernabilelor, principiul, *vezi* Leibniz
Ieronim, IV.nn.20, 184, 209
Iluminism, 310–311; și educație, 310–313; și inversarea idealurilor creștine, 311–312; și Kant, 304; „simțul comun" și „cultura"; 313; *Erziehung des Menschengeschlechts*, 313, VI.n.13
impenetrabilitate, 28, 35
impetus, 135–139. *Vezi și* rațiune ipotetică
incertitudine, principiul, 20 (și Einstein)
inclinatio ad societatem, 20
incomensurabilitate: Buridan, 138–139; a teroriilor rivale, 21–22. *Vezi și* Aristotel; rațiune ipotetică
incompletitudine, teorema de, 18
individuație, principiul (singularitate), 55, II.n.149 (Descartes), III.n.60 (Plotin, Ioannes de Bassolis), 285–286 (Spinoza), 308 (Kant)
— Leibniz: și realitatea, 71–72; și PRS, 71–72
— Maimonide: 195–196, IV.nn.83–85
— scolastică: și contingență, 119–121; Ockham, 121, III.nn.65–66; Scotus, 47, 120–121, III.n.63; Toma, 118–120, II.n.101 (formă și materie); condamnarea din 1277, 120
inerție, II.n.151 (Descartes); Descartes, Hobbes, Gassendi, 281
Infeld, Leopold, III.n.98
infinitate, 29 (Descartes), II.n.16 (Grigore din Rimini, Benedictus Pereira), 59 (Cabala), 64 (Malebranche); ca atribut negativ al lui Dumnezeu, 51, II.n.134; și omogenitate, 52–53
instrumente, *vezi* cunoaștere-în-act
Ioachim din Fiore: acomodare, 194, IV.nn.71–72; istorie tipologică, 201, 213–214, IV.nn.202, 205
Ioannes de Bassolis: individuație, III.n.62
Ioannes de Ripa, V.n.65; „adevărata prezență" divină în spațiu, 49, II.n.119; spațiu imaginar, III.n.133
Ioannes de Salisburgy, IV.nn.14, 19 (scrierea istoriei)
Iordanes, IV.n.165
Iosephus, Flavius, IV.n.18 (scrierea istoriei)
Irineu de Lyon: acomodare și istorie, 200, 208–209, IV.nn.169–171, 198
Iserloh, Erwin, II.n.146
Ishari'a: nominalism extrem în, 197; voluntarism și ocazionalism în, 261
Ishiguro, Hidé, II.n.216
Isidor din Sevilla: scrierea istoriei, 184, IV.nn.16–18; fizică, 275, V.n.23
istorie: și exegeză, 184; Hegel, 184, IV.n.21; Livius, 208, IV.n.164; Melanchthon, 184, IV.n.20; Montaigne, 186–187; revoluție în semnificația de, 186–187; Tucidide, 186, IV.n.36; versiuni ale „mîinii invizibile", 182–183. *Vezi și* acomodare; providență divină; periodizare
— și monoteism: Maimonide, 199–200
— ca judecată în context, 16, 184–185; și explicații pentru „mîna invizibilă", 185, IV.n.23; Lorenzo Valla, 186
— contraistorii: Augustin, 219; Bossuet și Isaac la Peyrère, 221–223; Gottfried Arnold, 218–221; Manethon, 219, IV.n.235; Sebastian Franck, 218; *Sefer toledot Jeshu*, 219–220, IV.nn.240–241
— „viclenia lui Dumnezeu": în Evul Mediu, 202–204; Maimonide, 199–202
— „viclenia rațiunii" (Hegel), 16, 183, 205, 221, IV.n.8
— clasică și medievală: ca acomodare divină, 192–195; metafore corporative, 216–217; Dante, 216–217, IV.nn.221, 224–227; Isidor din Sevilla, 184, IV.nn.16–18; metafore organologice ale creșterii, 208, IV.n.165; *simplex narratio gestarum*, 184, IV.nn.13–19; „evul de mijloc", 212, IV.n.198; istorie tipologică, 212–215
— providențială: și Părinții Bisericii, 209–210; și „viclenia lui Dumnezeu", 205; apocaliptică, 204–207; *recapitulatio Christi*, 209, IV.n.174; decodificare, 206; originile lui Israel, 204–206; teologie politică, 210–212; secularizată, 220; Vico, 222
— Vico: precursori, 185–187; impact, 187
Iunilius Africanus, 207, IV.n.154 (prefigurare)

ius naturale și *ius gentium*, 215
Iustin Martirul, IV.nn.61, 174

Î

întindere, 27, II.n.3 (Henry More), II.n.5 (Newton), 61 (Spinoza); „întindere inteligibilă" la Malebranche, 63–64; „materia este întindere", 147. *Vezi și* Descartes

J

Jaeger, Werner, I.n.1, III.n.23, IV.n.16
Jaki, Stanley L., 314–315, VI.nn.17–18
James, William, 21, 311, I.n.31, VI.n.9
Jammer, Max, II.n.67 (*makom*, *shechina*), II.nn.157, 165, 203
Jean de Mirecourt: și puterea divină, 126, III.n.92
judecăți infinite, *vezi* Kant

K

Kafka, Gustav, V.n.109
Kamlah, Wilhelm, IV.nn.169, 171
Kant, Immanuel, 151 (legile naturii), V.n.7 (conștiință), 276, V.n.118; și idealurile științei, 311; și mărimile intensive, 309; și *latitudo formarum*, 308–309; și demonstrația ontologică, 29, 305, II.n.19; *ens realissimum* și *ens necessarium*, 270, 305; „planul ascuns al naturii", 183, IV.n.7; judecăți infinite, 308–311; necesitate logică vs. necesitate fizică, 110, III.n.11; reprezentare, 310–311, VI.n.6; matematică, 150; mecanizarea exclusivă a materiei, 290; negație și privațiune, 307–307; „argument fizico-teologic", 197, IV.n.88; realitate și calitate, 310–311; determinism radical, 304–306
— *a priori* analitic și sintetic, 145, 147–148; îndatorat lui Leibniz pentru PC și PRS, III.n.11
— deteologizare, 80, 156, 304; aberația demonstrației ontologice, 305
— *durchgängige Bestimmung*, 29
— idealuri regulatoare: și Leibniz, 79–80; distincte față de cele constitutive, 20–21, I.n.28
— spațiu și timp: în acord cu Leibniz, 75
Kant–Laplace, ipoteza, 278
Kantorowicz, Ernst, 217, IV.nn.217, 223
Kapp, Ernst, VI.n.20
Katz, Jacob, IV.n.100
Kelley, Donald R., IV.nn.25, 33, 59, 212
Kenney, Anthony, III.nn.152, 173
Keohane, Nannerl O., IV.n.250
Kepler, Johannes, 34 (platonism), 261; armonie și matematică, 272, V.n.69
Kern, Fritz, 217, IV.n.223
Keuck, Karl, IV.n.16
Kisch, Guido, IV.n.118
Klein, Jakob, 272, II.n.28, V.nn.70–71
Klempt, A., IV.nn.150, 162
Kneale, William, și Martha Kneale, V.n.75
Knuuttila, Simo, III.n.90
Koestler, Arthur, V.n.69
Kolakowski, Leszek, I.n.15
Koselleck, Reinhart, IV.nn.13, 22
Koslow, A., III.n.128
Koyré, Alexandre, 32, 133, 144, 146, 149, II.nn.121, 130, 140, 157–159, 195, 204, III.nn.98, 115, 127, 144, 152 (Descartes și adevărurile eterne), V.n.69
Krauss, Samuel, IV.n.240
Kristellar, Paul Oskar, II.n.138
Kuhn, Thomas, 22, I..n.32 („paradigmă"), III.n.105
Kümmel, Werner Georg, IV.n.151

L

Lachterman, David R., II.n.178
Lactanțiu, IV.n.165 (metaforă organologică)
Ladner, Gerhart B., IV.n.171
Lampert din Hersfeld, IV.nn.18–19 (scrierea istoriei)
Landau, A., II.n.66
Landes, David S., V.nn.81, 95
Landsberg, Fritz, IV.n.208
lanț substanțial (*vinculum substantiale*), *vezi* Leibniz
Lapidge, Michael, II.nn.40, 43
Laplace, Pierre Simon de, 276
Lappe, J., III.n.21
Lassaux, Ernst von, IV.n.64
Lasswitz, Kurd, V.n.114
latitudo formarum, *vezi* formă/forme; *vezi și* Oresme
Lauterbach, Zwi, IV.n.40
Lazarus-Yafe, Hava, IV.n.101
Leach, Edmund, IV.n.270, V.n.44

Leeuw, G. van der, IV.n.156
Leff, Gordon, III.n.52
lege naturală, 202
legea conservării, 152–153, III.n.181
legile naturii, 16, 63 (Spinoza), 148 (Descartes); și formarea societății, 208, IV.nn.160, 161 (Lucrețiu); și Vico, 223; în sec. al XVII-lea, 151–152; înlocuiesc „calitățile" aristotelice, 308
Leibniz, Gottfried: 11, I.n.2 (teologie laică), 18 (numere iraționale), 28–29 (argument ontologic), 28–29 (univocitate), 37, 51, 58, 66–68, 77, 151, III.n.139 (legile naturii), 185, V.nn.1, 3 (Malebranche, Berkeley), 279; contra lui Newton și Henry More, 69–70; „ateism", VI.n.1; metafora ceasului, 273–274; armonie contextuală, 226, IV.n.57; îndatorat lui Hobbes, 282–283; „sistemul" lui, 69, 79, II.n.213; matematică, 150; teleologie și mecanicism, 289–290; *vérités de raison* vs. *vérités de fait*, 150
— forțe: și elasticitate, 77; și relații, 76–77, 153–154
— corpul lui Dumnezeu, II.n.3
— putere divină, III.n.187; și necesitate logică vs. necesitate fizică, 109–111
— omogenitate, 156; vs. univocitate, 77–80
— identitatea indiscernabilelor: și individuație, 119
— *individuum* (și individualizare): și realitate, 71–72; și PRS, 70, 76
— monade: 69, 73–79, 226, 279, V.n.101; conștiința de sine a, 74–76
— *nécessité logique* și *nécessité physique*, 16 (PC și PRS); și putere divină, 109–111
— fizică, 69; elasticitate, 76–77, II.nn.245–246
— PC, 70, 77, III.n.10
— PRS, 70 („marele principiu"), III.n.10, 112, 226; și argument contra atomilor, 77; și individualizare, 71–72; și lumi posibile, 155–156; și relații, 77–78; necesitate și unitatea rațiunilor suficiente, 153–154
— posibilitate (compatibilitate, lumi posibile), 70 (substanțe compatibile) 116, 226, 279; și realitate, 71–72, 153–154; și relații, 72–74; cea mai bună lume posibilă, 128, 153, 155–156; compatibilitate, 153–156, III.n.190; influențată de Scotus, 126; logică vs. fizică, 124–125, III.n.83
— principiul predicatului-în-subiect, 69–71; și Vico, 226–228
— relații, 70–71; forțe și, 76–77; intruziunea, 72–74; realitate și, 77–78; criteriu relațional, 74
— substanță/substanțe, 43 (*exigentia existentia*); și realitate, 71–72, 153–154; lanț substanțial, 74, 76, II.n.237
— *vis viva*, 31, 58, 78
Leibniz–Clarke, controversa, II.n.195, III.nn.180, 182; spațiu și timp, 75
Lessing, G.E., IV.n.13
Leszl, Walter, II.n.35
Leucip, 133–134
Levesque de la Revalière, IV.n.23
Lévi-Strauss, Claude, 225, IV.n.270
Levinger, Jacob, IV.nn.81, 119
Levy, Jochanan, III.n.27, IV.n.235
lex regia: și *potentia absoluta et ordinata*, 117, III.n.50
libido dominandi, 287. *Vezi și* Augustin; Otto de Freising
Lichtenstein, A., II.n.166
limbaj: teoria lui Hobbes despre, 283
List der Vernunft, 227 (Vico), IV.n.110. *Vezi și* Hegel
literatură apocaliptică, *vezi* istorie providențială
Livesey, Stephen J., V.nn.48, 57
Livius, Titus: istoria ca asimilare, 208, IV.n.164
Lloyd, G.E.R., IV.n.11
loc privilegiat/sălaș (*makom*), 41 (corpul lui Dumnezeu)
Locke, John: necesitate, III.n.7
Lods, A., I.n.12
logică, 35 (aristotelică); 35–36 (stoică); divină, III.n.151; terministă și principiul anihilării, 139
Logique du Port-Royal: metafora ceasului, 278, V.n.96
logos, 39, 41 (Filon)
Lombardus, Petrus, 12, 43, II.n.96 (prezență divină), III.n.39 (putere divină); pluralitate de lumi, 122, III.n.72; lume posibilă/lumi posibile, 116
Loofs, F., IV.n.174
Lovejoy, Arthur O., III.n.191, IV.nn.157, 161

Löwith, Karl, IV.nn.2, 5, 27 (principiul *verum–factum*)
Lubac, Henri de, II.n.100, IV.nn.14, 64, 72, 75
Luckmann, Thomas, IV.n.237
Lucreţiu, 228, II.n.151, III.n.16; acomodare şi istorie, 208, IV.n.161 (lege a naturii); dezvoltarea societăţii, 281
Lukasiewicz, J., III.n.151
lumină, metafizica: şi omogenitate, II.n.124
lupta învestiturilor: parte a unui plan divin, 215, IV.nn.209, 210
Luther, Martin, 54, II.n.145 (consubstanţiere), 218
Lyttkens, Hampus, II.nn.86, 93

M

Mach, Ernst: despre Newton, 67, II.n.199
Machiavelli, Niccolò, V.n.105; criticat de Campanella, 288–289, V.n.143
Macpherson, C.B., II.n.203, V.nn.117, 136
Mahoney, Michael S., V.n.71
Maier, Anneliese, I.n.4, II.nn.18, 61, 116 („infinitişti"), II.n.143, 124, III.n.21, 79–80 (cauzalitate eficientă), 271, V.n.68 (măsurătoare inexactă şi ştiinţă exactă), 136, 314, III.nn.123–124, 126–127, 130, 137, 139, 174, V.nn.60–61, 65–66, VI.n.6
Maier, F.G., IV.n.190
Maierù, Alfonso, III.n.96
Maimonide, 117, 261, 275, V.nn.6, 84 (scopul creaţiei), 286; individuaţie, 195–196, IV.nn.83–85; „argument fizico-teologic", 196–197; *shechina*, II.n.74
— acomodare, 188; alegorizare, 191; şi Sa'aba, 197–199; criticat de Nahmanide, 201, IV.n.115; „temeiurile poruncilor", 195–199
— ordini contingente: şi putere divină, 115, 125, III.n.88
— istorie: şi monoteism, 199–200; teodiceea poporului ales, 200–201
— nedeterminarea naturii, 195–197
— atribute negative, doctrina: criticată de Toma, II.nn.90, 93
Malebranche, Nicole, 28, 62, 76 (elasticitate), 279; nominalist, 258, V.n.2; omniprezenţă divină, 63–64; infinitatea ca idee clară şi distinctă, 64; întindere inteligibilă, 63–64, 265; disputa Malebranche–Arnauld,
— cunoaştere-în-act: sursele lui, 258–261
Mali, Josef, IV.nn.38, 272, 276
Mandeville, Bernard: „mîna invizibilă" a istoriei, 182, IV.n.1; „vicii private, virtuţi publice", 182, 286–287
Manethon: contraistorie, 193, 219, IV.nn.63, 235
Mannheim, Karl, 226, IV.n.276 (*totale Ideologiebegriff*), 21, IV.n.26
Manuel, Frank E., şi Fritzie P. Manuel, V.n.142
Marcion, 202, 209, IV.n.168
Marmorstein, A., II.n.66
Marrou, Henri-Irénée, IV.n.64
Marsilio da Padova: 215, IV.n.215 („noua" lege)
Martin, David A., I.n.7
Martin, Gottfried, 78, II.nn.13, 15, 98, 108, 247 (substanţe şi relaţii leibniziene), III.n.186, V.n.73
Marx, Karl, 20–21; şi Hobbes, 280, V.n.136
Mason, H.T., III.n.185
Massaux, Édouard, IV.n.148
maşină de calculat, 273–274, V.n.78 (Leibniz şi Pascal)
maşinărie, 273–274, V.nn.79, 85 (C. Wolff)
matematică: limbajul, 266, 271, V.n.67 (Cusanus), 272–273; Euclid, 266; Kepler, 272, V.n.69; Leibniz 273, V.nn.75, 78; obiecte matematice, 265, V.n.36 (Aristotel); numere eidetice la Platon, 32–33
matematizare, 29–30 (ca *mathesis universalis*), 31 (pitagoreici); Aristotel şi atomiştii, 33; a mişcării, 139–140, 270, V.n.66 (Thomas Bradwardine), 270 (*calculatores*); a fizicii, 270–272; Platon, 265
materie, 35 (Aristotel), 35–36 (stoici), 151 (Newton); şi întindere, 147, 149; şi individuaţie, 119–121; primă, II.n.124; şi individuaţie, 121
Mates, Benson, II.n.44
Matteo d'Aquasparta: cunoaştere intuitivă, III.n.64
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de, 31, II.n.24
Mazzarino, S., IV.n.162

mărimi intensive: dispută asupra, 308–309 (Kant)
McCracken, Ch. J., V.n.3
McGuire, J.E., II.nn.194, 200, 204
McVaugh, M., V.n.58
mecanizare (mecanică), 30–31, 227–228 (teorie politică), 261, 263; și cosmologie, 278–279; și cunoaștere-în-act, 275–278; și analiză politică, 288; și teleologie, 289–290; atomism, 275; metafora ceasului, 273–274; construcția mecanică a universului, 275–277; în filozofia mecanicistă și revoluții, 288–289; a imaginii lumii, 273–274, 275 (Buridan); succesul, 261–262; trei semnificații ale 273–275. *Vezi și* cunoaștere-în-act
Meinecke, Friedrich, IV.n.280, V.n.144
Melanchthon, Philipp: scrierea istoriei, 184, IV.n.20
Melville, G., IV.n.13
Menaechmus, 263 (construcție și mișcare)
Mendelssohn, Moses, IV.n.13
Menger, A., I.n.28 (principiul economiei)
Merchavia, Ch., IV.n.121
Mersenne, Marin, 144
Merton, Robert K., I.n.30 (relativism)
metabasis, 6; și mecanică, 261–262, V.n.24; și nominalism, 269; Arhimede, 267, V.n.54–55
— comandament contra lui: Aristotel, 35, 265–267, II.n.37
— prohibiție erodată: Descartes, 272–273, V.n.71; Ockham, 267–268, V.n.57; Oresme, 269; *calculatores*, 269; *latitudo formarum*, 267–269. *Vezi și* Aristotel
metafora ceasului, 273–274, 277–278
Miethke, Jürgen, II.nn.50, 52–53, 55, 65, 68, III.nn.77, 219, V.n.57
Miller, L.G., III.n.164
Milton, John R., III.n.22
mișcare (și cantitate de mișcare, $m \cdot v$): 49–50 (absolută), 56 (Descartes), 58 (Henry More), 111 (*inquantum in se est*); și *conatus*, 282–283, 285–286; în vid, 130–133 (Aristotel), naturală vs. forțată, 138–139; a proiectilelor, 133–137. *Vezi și* rațiune ipotetică
— geometria și construcția greacă, 263–265; mișcare imaginară, 264–265, V.n.37; „mișcare în timp", 265
„mînă invizibilă": explicație, *vezi* putere divină
Moise, 14, 41, 192
Mommsen, Theodor E., III.n.183
monade, *vezi* Leibniz
monarhie: și Biserică, 211, IV.n.187; Dante, 217, IV.nn.224–227
monoteism, 12, 113–114, 199–200, 210
Montaigne, Michel de: 13–14, I.n.10 („Apologie pentru Raymond Sebund"), II.n.51 (și Tertulian); *Essais* ca istorie, 186–187
Montesquieu, Charles de Secondat, baron de, IV.n.4 („timiditate")
Moody, Ernest A., II.n.15, III.nn.60, 123, 127
Moraux, J., V.n.13
More, Henry, 28 (argument ontologic), 29 (univocitate), 37 (și Descartes), 40, 49 (spațiu), 52, 65–66, 69, 80 (panteism), 144, 149; corpul și omnipotența lui Dumnezeu: 27–28 (spisitudine și putere de pătrundere), 39 (influența stoicilor), 58–59; influența Cabalei, 59; problema spirit–corp, 57–58; spisitudine (spirite), 27–28, 58–59, II.n.159
Morrow, G.R., V.n.29
Moser, Simon, III.n.67
Moșe ben Maimon, *vezi* Maimonide
Mueller, I., V.n.36
Murdoch, John E., II.n.116, III.n.139, V.nn.64, 66
Murray, G., II.n.55
Musil, R., VI.n.21

N

Nahmanide, II.n.124 (lumină), IV.n.122; creație și elemente, 276, V.n.88; exegeză, 188, 201, IV.n.115 (contra lui Maimonide); istorie tipologică, 213–214, IV.n.203
Nagel, Ernest, I.n.23
necesitate: și putere divină, 115–116; și legile naturii, 110–111; și materie la Platon, 32–33; în *'Ashari'a* musulmană, 115; Leibniz și PRS, 153–154
— Aristotel, II.n.47 (absolută și relativă); a contingentelor trecute, 114, III.n.37
— logică: în logica umană și divină, 127–128
— logică vs. fizică: Kant, 110, III.n.11; Leibniz, 16, 109, 111; necesitate „mai-puțin-decît-logică", 126
— fizică: Newton, 152
— *Vezi și* adevăruri eterne

nedeterminarea naturii: Maimonide, 195–197
negație: și privațiune, 306–308 (Kant, Prior)
Neugebaur, Otto, V.n.53
Newman, James R., I.n.23
Newton, Isaac, 11 (teologie laică), 37–38, 40, 49, 56, 69, 80, 140–142 (rațiune ipotetică), 156, 262, 278–279 (vîrtejuri), 279, VI.n.14; timp absolut, 66; accelerație, 66; analogie cu natura, 30, II.nn.21, 22; experiența cu găleata, 67; metafora ceasului, 273–274; elasticitate, 76, 152–153, III.n.179; forțe: 66, 151–153; greutate (și legea), 20, II.n.200; omogenitate, 65, 68–69; legile mișcării, 67–68; legile naturii, 151–152; controversa Leibniz–Clarke, 74–75; materie, 151, 153; lumi posibile, 151–153, 276; *sensorium Dei* (corpul lui Dumnezeu), 27–28, 68–69, II.n.5; univocitate, 64–65, 68–69
— spațiu, 49, 66 (absolut); și corpul lui Dumnezeu, 68–69; funcțiile, 65–68; infinit, 67–68, 152
Nicolas d'Autrecourt: conștiință de sine, III.n.21
Nicolaus Lyranus: *veritas hebraica*, 191
Nicolini, Fausto, IV.n.266
Nicomedes, V.n.35
Nietzsche, Friedrich, 80
nominalism, 46–48 (univocitate), 57 (voluntarism); și Descartes, 146–147, III.n.170; și matematică, 269–270; explicație termen, V.n.2
Norden, Eduard, IV.n.148
Normore, Calvin, III.n.90
North, C.R., IV.n.135
Nowak, L., III.n.101
numere eidetice, *vezi* Platon

O

Oakley, Francis, III.nn.22, 36, 50, 177
Oberman, Heiko, I.n.6, II.nn.146, 151, III.nn.51-52
ocazionalism, 63 (omniprezență divină); influență averoistă, 261; distincție între cunoașterea divină și cunoașterea umană, 261–263
Ockham, William, 44–45, II.n.95 (acțiune la distanță), II.n.143 (demonstrație), 123 (greutate), VI.n.18 (ipostaziere); lumi multiple și lumi posibile, 122–123; cognație și întindere, 48; metafore corporative în istorie, 216, IV.nn.219–220; formă/forme, 268–269; teoria *impetus*-ului, 137, III.n.129; matematică, 269–270; *metabasis*, 267–268, V.n.57; posibilitate, 126–127, 153, III.n.93; *potentia absoluta et ordinata*, 123–124; principiul anihilării, 50, 118–119, 139–140, 147, II.n.125, III.n.170 (și Descartes); principiul economiei, 122; demonstrația omniprezenței divine, II.n.112; singulare, 123 ș. urm.; univocitate, 29, 48–50
— individualizare 47, 121, 308, III.nn.65–67; și epistemologie 121; și materie, 121
— cunoaștere intuitivă, 260, 268–269; și putere divină 112; și singulare, 123–124, III.n.78
Odo din Cluny, IV.n.74
Oenopides: construcție și mișcare, 264, V.n.31
Oetinger, Christian, 14–15, I.n.15 (teologie laică)
Olivi, Ioannes: teoria *impetus*-ului, 137, 147, III.n.126 (cunoaștere intuitivă)
omnipotență, *vezi* putere divină
omniprezență, *vezi* corpul lui Dumnezeu
omogenitate, 55 (Descartes), 112, 155–156; și infinitate, 52–53; Cusanus și Telesio, 50–52; tendință către, 29–30; la stoici, 35–37 (și univocitate): a naturii, 308
ordini contrafactuale, *vezi* rațiune ipotetică
Oresme, Nicole, II.n.120 (relativitate), 190, IV.n.46 (acomodare); omniprezență divină și spațiu imaginar, 49; rațiune ipotetică, 140; spațiu infinit, 53, II.n.141; *latitudo formarum*, II.n.159; și *metabasis*, 269
Origene, III.n.28, IV.n.155; *agere per potentiam* și *iustitiam*, 114–115, III.n.33
Orosius, Paulus, IV.nn.20, 165
Ortega y Gasset, José, V.n.24
ostie, *vezi* euharistie
Otto de Freising, I.n.17 (și *revolutio*), IV.nn.15, 165; acomodare și istorie tipologică, 214–216; *libido dominationis*, 214
Otto, St., IV.n.175,
Owens, Joseph, 266, II.nn.35, 86

P

Pacchi, A., V.n.121
Panofsky, Erwin, IV.n.127 (Vasari)

panteism, 80 (Henry More), 190 (Ibn Ezra); în Evul Mediu, 40, 43–44; în Reformă, 54–55; în Renaștere, 53–54
Pape, Ingetrud, III.n.90
Pappus, V.n.35
paradigmă, I.n.32 (Kuhn)
paradoxuri: al mincinosului, 21; al autoreferinței, 21–22
Parker, Samuel, II.n.193
Parkinson, G.H.R., III.n.185
Parmenide, 18, 37 (și atomism)
Parsons, Charles, II.n.240
Parsons, Terence, VI.n.2
Pascal, Blaise, 55, II.n.148 (teologie simbolică), 142 (rațiune ipotetică), 273 (mașină de calculat)
Patzig, Günther, 266, II.n.35, III.n.96
Paulus din Burgos: regalitate, III.n.50
Pelikan, Jaroslav, II.n.60
Pereira, Benedictus, III.n.117 (mișcarea proiectilelor, III.n.140
periodizare: *qualitas temporum*: 17, 193, 203, IV.nn.25, 59; *quaternitas*, 213, IV.n.200 (Ambrozie); Raoul Glaber, 213, IV.n.200
— cele trei perioade (*ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*): Bonaventura, 183, IV.n. 12; Paul, 207, IV.n.150; și prefigurarea Treimii, 42
perseitate, II.n.215
Peterson, Erik, IV.n.180
Pettazoni, Raffaele, IV.n.103
Peuckert, Will-Erich, IV.n.229
Peyrère, Isaac la: contraistorie, 221
Pfeiffer, R., IV.n.30
Philoponos, I., V.n.58; *impetus*, 135–136, III.n.120; mișcare în vid, 136–137, III.n.123; mișcarea proiectilelor, 134
Pinborg, Jan, II.n.44
Pines, Shlomo, IV.n.79
Pinḥas ben Levi: sacrificii acomodate, 193
pitagorician/pitagoricieni: matematizare, 31, 33; Platon, 32–34
Planck, Max, 314
Platon, 39 (ca *praeparatio Christi*), 135, III.n.110 (elemente), 222, IV.n.257 (și Vico); construcția lumii, 277; numere eidetice, 33–35; idealul matematizării, 32–35, 265 (ca metaforă a cosmosului); metodă științifică globală, 266
plenitudine, principiul, 21 (Kant)
Plotin, 113 („unul"), II.n.70, III.n.60 (singularitate)
pluralitatea lumilor: istoria discuției, 121–123
pneumă, *vezi* stoicism
Pocock, J.G.A.: IV.n.35
Pohlenz, Max, II.nn.39–41, 46
polemică antiiudaică și anticreștină, 209; Celsus, 113–114, 194; putere divină, 194; contraistorie la Manethon, 193, IV.n.63
Polin, R., V.n.118
Popkin, Richard H., IV.n.251, V.n.116
Popper, Karl, III.n.105
Porphyrios, 186; polemică antiiudaică și anticreștină, 113–114
Poseidonios, 264 (construcție și mișcare)
posibilitate: și putere divină, 115–116, 125
— logică: diferită de cea fizică, 124–127; Leibniz, 124–125, III.n.83; statutul „posibilelor" logice, 153
— fizică: 49, II.n.119 (și spațiu)
— lume posibilă/lumi posibile, 128; și construirea lor, 276–277; Newton și Boyle, 151–153; Spinoza și Leibniz, 155–156; Toma, 116–117, III.n.45. *Vezi și* Leibniz
potentia Dei absoluta și *ordinata*, *vezi* putere divină
Potter, G.H., II.n.144
praeparatio evangelica, 12 (filozofi păgîni ca); 39 (Platon ca); 206–207 (legea ca); sacrificii ca, 194, IV.n.68
Praepositinus din Cremona: *potentia absoluta et ordinata*, III.n.34
preadamiți, IV.n.251 (Isaac la Peyrère)
predicat-în-subiect, principiul, *vezi* Leibniz
predicate divine, *vezi* corpul lui Dumnezeu; putere divină; providență divină; cunoaștere
prefigurare, 42 (Adam, creație), 194, IV.n.68 (sacrificii), 206–207 (legea), 207, IV.nn.151–153
prezență divină (omniprezență), 42–43 (*existentia in rebus*), 50 (Suarez), II.n.164 (Anne Conway); și analogia cu ființa, 42–46; și vidul, 49–50; în sec. al XIV-lea, 48–50; dovedită de Ockham, II.n.114; rădăcinile, 41–42; Spinoza: 59–63, 109, III.n.3

prezență reală: a corpului lui Cristos în ostie, *vezi* euharistie; a lui Dumnezeu în spațiu, *vezi* omniprezență divină
principiile constitutive ale științei, 21 (Kant)
principiile regulatoare ale științei, 21 (Kant)
Prior, A.N.: despre negație, 307
privațiune/privațiuni: și negație, la Kant, 307; la Aristotel, 35, 308
problema spirit–corp: Henry More, 57–59
problema suflet–corp: Spinoza, 60–63
Proclos Diadochus, III.n.120; construcția mișcării și geometriei, 263–264; cosmologia lui, 277
providență divină, 15; Bossuet și Isaac la Peyrère, 221–222; „ereziile sunt necesare", 220. *Vezi și* acomodare; istorie; periodizare
— acomodare: sacramente ca, 195; sacrifici ca, 192–195; varietate de ordine ca, 194
— „viclenia lui Dumnezeu", 16, 205 (originile lui Israel), 290; ca „pedagogie divină", IV.n.249
— secularizată: Vico, 182–183, 223–228
Prümm, K., S.J., IV.n.170
Ptolemeu, 190, 274 (mecanică cerească)
putere divină (omnipotență), 15, 43 (*existentia in rebus*); *agere per potentiam* și *iustitiam*, 114–115, III.n.33; și modalitate, 125–127; Anselm de Canterbury, 114–115, III.n.39; în *De mirabilibus sacrae scripturae*, 114, III.n.35; în *Înțelepciunea lui Solomon*, 114, III.n.32; ordini contingente la Maimonide, 115; nevoia de logică divină, 127–128; Petrus Lombardus, 125, III.n.86; Petrus Damiani, 114, 126–127, III.nn.36, 94; Toma, 125, III.nn.87–88
— Descartes și adevărurile eterne, 109, 143–150; voluntarism, 76. *Vezi și* Descartes
— *potentia Dei absoluta* și *ordinata*, 15, 19 (și Aristotel), 47, 49, II.n.105 (Oresme), 63 (Spinoza), 118, III.nn.52, 177 (Boyle), 259–260; Alexander din Hales, 116, III.n.43; și categoriile modale, 115; și mișcarea în vid, 139; Grigore din Rimini, 126–127, III.nn.94–95; Ockham, 118–119; surse patristice, 113–114; Scotus, 116–117, III.n.49; în rezumat, 111–113; Toma, 116, III.nn.44–45

Q

quadratrix (cvadratică): și Descartes, 273; construcție în geometria greacă, 264–265, V.n.35
qualitas temporum, *vezi* periodizare
Quine, W.V.O., 129, I.n.29, III.n.100 (raționalitate ipotetică), 145, III.n.159 (analicitate)
Qumram, secta, 211

R

Rad, Gerhard von, IV.n.138
raison d'état, 289, V.n.144
Ramban (Moșe ben Nahman), *vezi* Nahmanide
Randall, John H., II.n.136, III.n.106
Raphson, Joseph, 27 (corpul lui Dumnezeu)
Rashi, 113 (monoteism); IV.n.51 (acomodare)
rațiune ipotetică (ordini contrafactuale, experimente ideale, cazuri-limită, experiențe ale gîndirii), 16, 128–129 (Johann Clauberg); și Oresme, 140; și *calculatores*, 140; și principiul anihilării, 139; în sec. al XVII-lea, 56, 142
— Aristotel: și argumente datorate incomensurabilității, 130–135; mișcare în vid, 130–133; mișcarea proiectilelor, 132–135; corpuri fără greutate, 132–133
— Galilei, 130, 140–143
— teoria *impetus*-ului, 15–16, 112–113, 135–139; și legea inerției, 137; în Evul Mediu, 137 (analogie cu căldura); Ioannes Buridan, 138–139, III.n.127; Philoponos, 135–136, III.n.120
rațiune suficientă, principiul (PRS): Descartes, 148–150. *Vezi și* Leibniz
Ravitsky, Ariezer, III.n.42
Raymundus Martini: acomodare și istorie, 202, IV.n.121
realitate, *vezi* Kant; Leibniz
Reformă: și corpul lui Dumnezeu, 53–55
regalitate: și *potentia absoluta et ordinata*, III.n.50
Regino din Prüm, IV.n.15 (scrierea istoriei)
Reich, Klaus, III.n.22
reificarea categoriilor modale (scolastică), 115
Reill, Peter H., IV.n.22

Reinhardt, Karl, IV.n.159
Reiter, Josef, V.nn.11, 21
relații logice: Leibniz, 69–70, 72–74, 77–78
Rembaum, Joel, IV.n.53
Renan, Ernest, V.n.19
Rescher, Nicholas, II.n.232, III.nn.84, 100, 102, 151, 185, 187 (PRS)
Reuchlin, Johannes, IV.n.150 (*vaticinium Eliae*)
revoluție/revoluții, 17–19, I.n.17 (științifică/științifice); și filozofie mecanicistă, 288–290
rezoluție și compoziție: metodă în sec. al XVII-lea, 288
Richard din Middleton: cunoaștere intuitivă, III.n.64
Rist, J.M., II.nn.39, 43, III.nn.24, 60
Rivaud, Albert, II.nn.6, 178
Robert din Marston: cunoaștere intuitivă, III.n.64
Rohr, G., IV.n.18
Rosenroth, Knorr von, II.n.164
Rosenstock-Huessy, Eugen, I.n.17
Rosenzweig, Franz, IV.n.15
Rossi, Paolo, V.n.25
Rousset, P., IV.n.200
Royal Society /Societatea Regală /, 14
Rössler, D., IV.nn.140, 144
Rupert din Deutz: istorie tipologică, 213
Russell, Bertrand: despre Leibniz, 69, 79, II.nn.212, 215–216, 219, 232, 237, 245, 255 (separarea doctrinei ezoterice de cea exoterică), III.n.185
Russell, D.R., IV.nn.140, 145

S

Sa'aba: adaptată de Maimonide, 197–199,
Sa'adia, gaonul, II.n.74; exegeză, 188, 191; „temeiurile poruncilor", 195–196
Sackur, E., IV.n.199
sacrificii, *vezi* acomodare
„salvarea fenomenelor", 18–19, I.n.24
Sambursky, Shmuel, II.nn.26, 39–40, 43, 46, III.nn.110, 117, IV.n.47, V.nn.58, 108
Sapientia Salomonis: istorie și monoteism, 199, IV.n.105
Sarasohn, Lisa, V.n.115
Scharl, E., IV.n.174
Scheffler, Israel, III.n.12 (inducție)
Schepers, Heinrich, III.n.19
Schmidt, R., IV.n.150
Schmitt, Carl, IV.n.180 (teologie politică)
Schmitt-Biggermann, Wilhelm, V.n.75
Schneider, A., IV.n.77, V.n.6
Schofield, Robert E., V.n.102
Scholder, Klaus, IV.n.55
Scholem, Gershom, IV.n.148
Scholz, H., II.n.37, IV.n.11
Schramm, Mathias, III.nn.22, 149
Schulz, F., III.n.50
Schulz, Marie, IV.n.15–17
Schwarz, Eduard, V.n.109
sclavie, III.n.119 (Aristotel)
Scotus, Ioannes Duns, 29–30 (omniprezență), 47 (euharistie), II.n.143 (demonstrație); formă și *formalitates*, 268–269; individualizare: 47, 120, 308, III.n.63; vid, 49, III.n.124
— cunoaștere intuitivă: și singulare, 120, 147, 260, III.nn.64, 170
—*possibile logicum*, 125–126, 153, III.n.90; influență asupra lui Leibniz, 125
— *potentia absoluta et ordinata*, 117–118, III.n.48; și terminologie juridică, 117–118
—univocitate: și argument ontologic, 27–29; și conotație fizică, 46–48
„Scriptura vorbește limba oamenilor" (*dibra tora kileson bne 'adam*), *vezi* acomodare
Sebund Raymond, 13 (teologie naturală)
Seeberg, Erich, IV.nn.232, 234, 245–247
Seeberg, Reinhold, II.nn.60, 108, 144–145
Sefer toledot Jeshu [Povestiri despre istoria lui Isus]: o contraistorie, 219–220, IV.nn.240–241
semnificație, teoria: pentru numele divine, 44–45 (Toma)
sensorium Dei, 80. *Vezi și* Newton
Settle, Thomas B., III.n.144
Sextus Empiricus, II.n.71
Sforno, 188 (exegeză)
shechina (bunăvoință divină), 41, II.n.66
Sigebert din Gembloux: IV.n.210 (lupta învestiturilor și istoria)
Siger din Brabant, III.n.59 (intelect divin ca *ars factiva*)
Silver, Daniel J., IV.n.116
Simon, G., IV.n.15
simplex narratio gestarum, *vezi* istorie
Simplicius, I.n.24 („salvarea fenomenelor"), III.n.117 (mișcarea proiectilelor), V.n.33

singularitate, *vezi* individuație
„sistem", 13
Skinner, Quentin, IV.n.216
Slomkowski, A., IV.n.170
Smalley, Beryl, II.n.100
Smith, Adam, V.n.104; „mîna invizibilă" a istoriei, 182
societate, construcția, *vezi* Hobbes; cunoaștere-în-act; Spinoza; Vico
Solla Price, Derek J. de, V.n.81
spațiu, 41, 49 (absolut); imaginar, 49–50, III.n.133; infinit, 53, 67 (Newton)
— euclidian: și idealurile științei, 55
— newtonian: funcțiile, 66–68
Specht, Rainer, III.n.170, V.nn.12, 20, 94
species intelligibiles: eliminate, 52
Spencer, John: acomodare și istorie, 203–204
Speusip, 263–264 (construcție și mișcare)
Spinoza, 60–61 (comentînd fizica lui Descartes), 61–62 (întindere), 65, 72, 76 (elasticitate), 227–228, V.n.105; definiția corpului, 286, V.n.133; *facies totius universi*, 27, 62, 286, II.nn.7, 179; corpul lui Dumnezeu, 27–28, 60; dragostea infinită a lui Dumnezeu, 63, II.n.181; omniprezență divină, 60–63; putere divină, 109–110, III.n.4; cunoaștere divină și cunoaștere umană, 258–259; autonomie umană, 227–228; „mîna invizibilă" a istoriei, 182; problema suflet–corp, 60–63; societatea și echilibrul forțelor, 223; teleologie și mecanicism, 289–290; axioma *ordo idearum–ordo rerum*, 224 (Vico), 288; utopism, 289
— critică biblică: secularizarea principiului acomodării, 191–192; paternitate, 192; influența lui Ibn Erza, 191–192
— posibilitate: și realitate, 71–72, II.nn.228–230; lumi posibile, 155–156
— societate: și individuație, 285–286; statul, un corp fizic, 285–288; *conatus*-ul, 286 (conservarea mișcării)
— substanță/substanțe: de la două la una singură, 59–62; realitate, 71–72
spisitudine, *vezi* More, Henry
Spitzer, Leo, IV.n.66
Spörl, Johannes, IV.n.209
Spranger, Eduard, IV.nn.11, 156
Sprat, Thomas, 14, I.n.13 (teologie laică)
Stark, Werner, IV.nn.8, 276
Stegmüller, F., III.n.92
Steinsaltz, A., VI.n.11
Steinthal, H., V.n.126
Stenzel, Julius, II.n.28
Stern, Menahem, III.n.27, IV.n.235
Stock, Brian, V.n.79
stoicism (stoici), 32, 39 (antropomorfism), 313 („simț comun"); acomodare și istorie, 208, IV.n.159; omogenitate: 35–36; influență asupra Renașterii, 37, 50–52, II.n.133; *lekton*, 36; pneumă, 35 (și materie), 58–59 (Henry More); teleologie, 37
Strack, Herman L., IV.n.150
Straub, J., IV.n.184
Strauss, Leo, IV.nn.117, 253, V.n.111
Suarez, Franciscus, 125, III.n.175 (putere divină); omniprezență divină, 50; lumi posibile, 128, III.n.97
substanță/substanțe, 59–63 (Spinoza), II.n.174 (Bruno); Leibniz, 43, 70, II.n.236. *Vezi și* formă/forme
Swain, J.W., IV.n.184
Sylla, Edith, III.n.139, V.nn.62, 66
Szabó, Árpád, V.nn.30–31, 34

T

Tachau, Katherine H., II.n.15, III.n.64, V.n.18
Tacitus, Cornelius, IV.n.272; admirat de Vico, IV.n.257; contraistorie, 219
Tajo din Saragosa, IV.n.74
Talmudul babilonian (*Babylonian Talmud*), II.n.73, III.n.26, IV.n.150
Taylor, A.E., V.n.118
Teitelbaum, Mordechai, II.n.165
teleologie: și idealul mecanicist, 289–290. *Vezi și* cauze ultime
Telesio, Bernardino, 54, IV.n.1; omogenitate, 50–52; fizica lui, 51–52
„temeiurile poruncilor" (*ta'ame hamitstvot*), *vezi* Maimonide
Tempier, Étienne: condamnarea din 1277, 48, 120
Teodoret de Cyr: sacrificii acomodate, 193, IV.n.62
Teofil din Antiohia, IV.nn.20, 171 (și Irineu de Lyon)
teologie:
— și știință, 313–316; S. Jaki, 314–315, VI.nn.17–18; în Evul Mediu, 314 (P. Duhem și A. Maier)

— naturală, 11–14 (Raymond Sebund), 14–15 (deism), 50 (Suarez), 113
— negativă: și Cusanus, 50–51
— politică: și acomodare, 210–212; Biserică și monarhie, 211, IV.n.187
— protestantă: și idealurile științei, 54–55; exegeză univocă, 54
— laică: 11–15; Dante, primul exemplu, 217; „deteologizată", 304, 313–314
terminiști: contingența naturii, 47; cunoaștere intuitivă, 260
Tertulian, 38–39 (corpul lui Dumnezeu); acomodare și istorie, IV.n.20 (*adequatio*), 208–210, IV.nn.175–176
Thales, II.n.54
Thomas, Ivor, V.nn.35, 53
Thomas din Strassburg, 49, II.n.115 (omniprezență divină), II.n.253
tipologia istoriei, *vezi* istorie; periodizare
Tocqueville, Alexis de, I.n.17 (și revoluția)
Todd, Robert B., II.nn.39, 41
Toma d'Aquino, 49 (vid), 139, II.n.173, IV.n.39 (acomodare), IV.n.120; și Amalric din Bena, 43; ambiguitate, 46; teorie exegetică, 45–46, 191, 202; formă/forme, 43, 118–119, III.n.128; cunoaștere umană și cunoaștere divină, 260, V.n.14; teoria *impetus*-ului, 137, III.nn.126, 128; individuație, 118–120; teologie naturală, I.n.1; perseitate, II.n.215; pluralitate de lumi, 122, III.n.72; lume posibilă/lumi posibile, 116–117, 125, 156, III.nn.45, 87–88; *potentia absoluta* și *ordinata*, 116–117, III.nn.44–45
— analogie cu ființa, 28–29, 47–48, 50, II.n.11; și omniprezență divină, 42–46; și eterogenitate, 46; *esse dare*, 43; respinsă de nominaliști, 47; lumea ca *imago Dei*, 44
Toulmin, Stephen, II.n.203
transsubstanțiere, *vezi* euharistie
Treime/Trinitate: și nevoia de logică divină, 127; prefigurată în trei perioade, 42
Tucidide: acomodare și istorie, 208; scrierea istoriei, 186, IV.n.36
Twersky, Isadore, IV.n.79, 83

U

Ulpian: *lex regia*, III.n.50
Underhill, Evelyn, II.n.88
univocitate, 55 (Descartes); și argument ontologic, 28–29; Aristotel, 34–35; tendință de, 29–30, 37 (și omogenitate); Newton, 64–65; Ockham și sec. al XIV-lea, 48–50; Scotus și conotația fizică, 46–48
Unguru, Sabetai, III.n.149
universitas, 216–217 (Dante)
Urbach, Ephraim, II.nn.66, 68 (*makom, shechina*), IV.n.143
utopism: și filozofia mecanicistă, 288–289, V.nn.143, 145 (Campanella); mijlocit de Vico, 222; Spinoza și Hobbes, 289
Überweg, F., II.nn.63, 80, III.n.64

V

vacuum, *vezi* vid
Vaihinger, Hans, 22, 129, III.n.100 (rațiune ipotetică)
Vajikra Rabba: sacrificii, 193, IV.n.60
Van der Pot, J.H.J., IV.n.150
Vasari: acomodare în artă, IV.n.127
Vaux, Ronald de, IV.n.136
„viclenia lui Dumnezeu", „viclenia rațiunii"; *vezi* providență divină
Vico, Giambattista, 11 (teologie laică), 185, IV.n.24; și Hobbes, 223, 280; și axioma lui Spinoza, 224, IV.n.266; precursori, 185–187; între realism și utopism, 222; autonomie umană, 227–228; teleologie și mecanicism, 290
— acomodare, 185, IV.n.24; logica „poetică", o viclenie, 225; transformată în creativitate umană, 228
— „simț comun" (imaginație colectivă), 223–224; și istorie, 185, IV.n.26; și providență, 226–227; studiate în *Știința nouă*, 223–224
— providență divină, 182–183, 185, IV.nn.24, 26; și simț comun, 226–227; și istorie, 222; și *Știința nouă* 223; „emancipată", 227
— istorie: construcția/constituirea și reconstrucția/reconstituirea, 224–226; *corsi e ricorsi*, 215; mediere între natură și societate, 222–224
— *verum et factum convertuntur*, 225–226, 262, 280
vid (vacuum), 47–48; Aristotel (mișcare în vid), 130–133; condiția mișcărilor la

atomiști, 130; în Evul Mediu, 139. *Vezi și* rațiune ipotetică; mișcare
vis viva, 31, 58. *Vezi și* Leibniz
Vives, Ioannes Ludovicus, IV.n.78
vîrtejuri, 150, 278–279 (construcție)
Vlastos, Gregory, IV.n.161
Vogelsang, M., IV.n.199
Volz, P., IV.n.140
Von den Brincken, Anna-Dorothe, IV.n.20
Von der Luft, Eric, VI.n.16
Vuillemin, Jules, 272, V.n.72 (Descartes)

W

Wachtel, Alois, IV.nn.187, 197
Walahfrid Strabo: acomodare, 194, IV.n.68
Wallace, William, O.P., II.n.143, III.nn.138–139, IV.n.47
Walther, Manfred, IV.n.55
Walzer, J., III.n.30
Warren, Austin, IV.n.152
Warrender, Howard, V.n.118
Warnock, G.J., VI.n.6
Wartofsky, M., V.n.134
Watkins, J.W.N., IV.n.5, V.nn.113, 118–119
Weber, Max, 315, I.n.7, VI.n.19 (*Entzauberung der Welt*)
Weigelt, Horst, IV.n.234
Weinberg, Julius, III.nn.21, 174
Weisheipl, James A., III.n.118
Welleck, René, IV.n.152
Werner, K., II.n.215, V.n.143
Werner, Martin, IV.nn.148, 168
Wernham, A.G., V.nn.134, 136, 139
Westfall, Richard, II.nn.193, 197, 204, III.n.141
Westman, Robert, IV.n.47
Weyl, Hermann, I.n.23
Whewell, William III.n.104 (rațiune ipotetică)
White, Lynn, Jr., V.n.86
Wieder, N., IV.n.153
Wieland, Wolfgang, III.n.118, V.n.41
Wilson, Curtis, III.n.135
Wilson, M. Dauler, III.n.150
Wirszubski, Ch., III.n.50
Wittgenstein, Ludwig, II.n.91, III.n.78
Wolff, Christian, 28 (argument ontologic), V.n.85 (mașinărie)
Wolff, Michael, III.nn.123, 126, 137
Wolfson, Harry, II.n.70, III.nn.3, 124, 131, VI.n.5
Wolters, H., S.J., IV.nn.30, 211
Woolcombe, K.J., IV.n.172
Woolhouse, R.S., III.n.7
Wölflin, Heinrich, V.n.69

X

Xenofan, 228; contra antropomorfismului, 39, 113, III.n.24

Y

Yadin, Yigael, IV.nn.151, 153
Yishmael, rabinul: exegeză, 188, IV.n.40

Z

Zeller, Eduard, V.nn.108–109
Zenodot, 264 (construcție și mișcare)
Zenon din Eleea, II.n.39, V.n.105
Zenon Epicureul, II.n.31
Zeuthen, Hieronymus G., V.n.30
Zwingli, Ulrich, II.n.144 (euharistie)

Cuprins

PREFAȚĂ 7

ABREVIERI 9

I. INTRODUCERE 11
A. O teologie laică 11
B. Temele 15
C. O istorie diferențială 17
D. Idei și idealuri în știință 20

II. OMNIPREZENȚA LUI DUMNEZEU, CORPUL LUI DUMNEZEU ȘI PATRU IDEALURI ALE ȘTIINȚEI 27
A. Corpul lui Dumnezeu 27
B. Cadrul originar al idealurilor 32
C. Scurtă istorie a corporalității și a prezenței lui Dumnezeu 38
D. Nominalismul medieval tîrziu și filozofia Renașterii 46
E. Descartes și More 55
F. Hobbes, Spinoza și Malebranche 59
G. Newton 64
H. Leibniz 69

III. OMNIPOTENȚA DIVINĂ ȘI LEGILE NATURII 109
A. Omnipotență și natură 109
B. *Potentia Dei absoluta et ordinata* 113
C. Experimente ideale și legile mișcării 128
D. Descartes, adevăruri eterne și omnipotență divină 143
E. Newton și Leibniz 151

IV. PROVIDENȚA DIVINĂ ȘI CURSUL ISTORIEI 182
A. Mîna invizibilă și conceptul de istorie 182
B. „Scriptura vorbește limba oamenilor": Principiul exegetic al acomodării 187
C. Acomodare și legea divină 192
D. Acomodare și cursul istoriei universale 204
E. Istorie, contraistorie și secularizare 218
F. Providența secularizată și „Știința nouă" la Vico 222

V. CUNOAȘTERE DIVINĂ ȘI CUNOAȘTERE UMANĂ: CUNOAȘTERE ÎN ACT 258
A. Un nou ideal de cunoaștere 258
B. Construcție și *metabasis*, matematizare și mecanizare 263
C. Construcția naturii și construcția societății 279

VI. CONCLUZIE: DE LA TEOLOGIA LAICĂ LA ILUMINISM 304
A. Kant și deteologizarea științei 304
B. Iluminism și educație 311
C. Teologie și știință 313

BIBLIOGRAFIE 318

INDEX 353

Am petrecut mulți ani încercînd să găsesc o modalitate de a defini cît se poate de exact diferitele aspecte ale tranziției de la modurile de gîndire medievale la cele de la începuturile epocii moderne în diferite domenii ale cunoașterii... În timpul studiului, mi-am dat seama nu numai de legăturile dintre teologie și știință, ci și de împrejurarea deosebită că, pentru numeroși gînditori din secolul al XVII-lea, teologia și știința au fuzionat într-un idiom, parte a unei adevărate teologii laice cum nu a existat niciodată înainte sau după aceea.

Eseul lui Funkenstein aparține acelui gen de istorie intelectuală care se adresează fundamentelor metafizice ale științei moderne. Ca atare, se ocupă aproape exclusiv de afinitățile și tensiunile dintre idei. Iar ideile sînt urmărite cu desăvîrșită măiestrie... Eliberarea de concepțiile naive ale continuității istorice îi permite lui Funkenstein să se concentreze asupra unei exegeze fin nuanțate aparținînd acelor filozofi care intră în cîmpul lui de observație. Rezultatul: o lucrare plină de discernămînt și erudiție.

Lei 500.00